الاحتفاء بمواهب شابة(*)

الدكتور محمود السيد
وزير الثقافة

أيتها السيدات، أيها السادة،

أحييكم أطيب تحية، وأهنئ الأخوة الفائزين والأخوات الفائزات بمسابقة جائزة الأديب حنا مينة للرواية والقصة القصيرة، هذه الجائزة التي خُصصت لتشجيع الإبداعات الأدبية الشابة والأخذ بمواهب أصحابها إلى ما هي جديرة به تقديراً وتعزيزاً، وانسجاماً مع مسيرة التطوير والتحديث التي يحمل لواءها السيد الرئيس بشار الأسد المكبّر على الدوام أصحاب الفكر المتفتح والمجدد والمتميز في جميع مجالات الحياة، ولقد وضع

* كلمة وزير الثقافة في حفل توزيع جائزة الأديب حنا مينة للرواية والقصة القصيرة في مكتبة الأسد بتاريخ ٢٠٠٤/١/٢١م.

سيادته الفكر المتجدد والمبدع والذي لايتوقف عند حد معين. ولايحصر نفسه في قالب واحد وجامد. وبنأى عن ذهنية الانغلاق والسلبية، وضع ذلك كله في أولويات الأدوات المؤدية إلى النجاح.

ولقد جسّد دعوته في إحاطة المبدعين بالرعاية والعناية والاهتمام عندما منح كوكبة منهم أوسمة الاستحقاق السوري من الدرجة الممتازة تقديراً لإبداعاتهم في مجالي الفكر والثقافة، وممن نالوا هذه الأوسمة الأستاذ الدكتور فاخر عاقل. والأستاذ الدكتور عبد الكريم اليافي والأديبان حنا مينة وزكريا تامر والأستاذ الدكتور عادل العوا -رحمه الله-.

كما كرّمت عقيلته السيدة الفاضلة أسماء الأسد كوكبة من النساء المتميزات في منتدى «المرأة والتربية» تقديراً لتفوقهن وريادتهن في مجال العمل وخدمة الأسرة والمجتمع في ضوء مجموعة من المعايير الموضوعية ومنها: المعيار التاريخي والوظيفي والاجتماعي وتعزيز دور المرأة في تنمية المجتمع الريفي والقدرة على مواجهة التحديات.

وفي ضوء هذا المنحى منحى تعزيز الإبداع وأصحاب المواهب قامت وزارة الثقافة ممثلةً آنذاك بالزميلة الكريمة الدكتورة نجوة قصاب حسن بالإعلان عن جائزة الأديب حناً مينة للقصة والرواية تشجيعاً لإبداعات الشباب في ميداني القصة والرواية، وجميل جداً أن تقترن هذه الجائزة باسم الأديب حنا مينة، الأديب العصامي الذي نعتز به على جميع الصعد محلياً وعربياً وعالمياً، وقد عاش القلق زاداً يومياً، إلا أنّه القلق المبدع، ذلك لأنّ الطمأنينة كما يقول الأديب حناً مينة تقتل الحب والإبداع ودونهما لاأدب ولافن، ودون الأدب والفن يجد أكثر الناس كلّ ما حولهم فراغاً لافتقارهم إلى البهجة التي تمدهم بالأمل. وبالرجاء في مستقبل أفضل، ولهذا بارك القلق؛ لأنّه الدافع إلى اكتشاف المجهول. وهذا الاكتشاف هو غاية الإبداع.

أيتُّها الأخوات، أيُّها الأخوة:

لئن تعددت النظرة إلى الإبداع من حيث إنه إلهام أو تأكيد لدور العقل أو اعتماد للمنهج الشمولي الكلي في ضوء نظرية (الجشتالت) أو للمنهج السلوكي في علم النفس، أو اعتماد لمنهج فرويد في تفسيره للإبداع في ضوء مفهومه للتسامي أو الإعلاء، فإن الشخص المبدع كما يرى 'Strenberg' «إنما هو شخص متميز بالذكاء والفطنة، يدرك التشابه والفوارق، ويتمتَّع بحاسة الذوق الجمالي والخيال، لاتقمعه الأعراف السائدة، وله قدرة المرونة والتساؤل عمّاً هو متفق عليه اجتماعياً، وبعد ذلك يحفل على واقع الإنجاز».

والواقع إنَّ معايشة فنون الإبداع تجعل الحياة أجمل وعلى قدر من النبل، وهي كنوز عاطفية فيها خصائص السمو وما يثير الاحساس الملتهب، وفيها ما يسعف النفوس في الصراع والأزمات كما يرى «إتيان سوريو» في كتابه «الجمالية عبر العصور».

وتجدر الإشارة إلى أنَّ المبدعين هم الذين خلدوا الحضارات الإنسانية بألق فكرهم، وتوهج عواطفهم الإنسانية وسمو ضمائرهم ووجداناتهم وبما قدموه للإنسانية من إبداعات تمثلت في مختلف جوانب الحياة وزانت مسيرة الحياة. ألم يقل أبو ماض:

إنَّ الحياة كثيرها كقليلها ... إن لم تزن صفحاتها الآثار

وأيَّ آثار أجمل وأبهى من آثار المبدعين المتألقين في مسيرة الحياة الإنسانية؟

أيتُّها الأخوات، أيُّها الأخوة:

إنَّ تكريم المبدعين من أبناء الأمة إنَّما هو أحد العوامل الأساسية التي تقود الأمة في مدارج الرقي والتقدم والحياة العزيزة الكريمة، وما من شك

في أنّ الأمم الحية تقاس بمفكريها وعلمائها ومبدعيها الذين يرسخون قواعد نهضتها وتقدمها على دعامات من العقلنة والحرية والقيم الإنسانية والاستثمار في مناجم العقول وتقدير المبدعين والمتفوقين وإحلالهم المكانة التي بها جديرون والمنزلة التي لها يستحقون.

لقد أبدع العرب إبان ألق حضارتهم عندما فسحوا في المجال للعقول أن تتّسم بالحرية في التفكير واحترام الرأي فأثمرت القرائح وتفتحت المواهب، وعندما ران على مسيرة العرب في عصور الانحدار وما تلاها من عصور الاستبداد والاستعباد والاستعمار من كبت للحريات، وقتل للقابليات، ضعفت العزائم، وتبلّدت العقول، وهزلت الهمم، واستكانت للخمول واليأس، فرعاية الإبداع مرتبطة بالرقي الحضاري، ولايمكن للعقول أن تبدع ولا للمواهب أن تتفتح وتزهر وتثمر، إلا إذا أحيطت بالأجواء التي توفر لها التشجيع والتعزيز والرعاية.

ولئن كنا نحتفي بمواهب شابة، ونعمل على تعزيزها وتشجيعها، فلا يمكننا أن ننسى ما يقوم به الصهاينة أعداء الحياة الذين يعملون لا على قتل المواهب والقابليات فقط، وإنّما على تدمير الحياة للأحياء كافة بشراً وشجراً انطلاقاً من جبلتهم العنصرية والعدوانية. ولئن فهم الآخرون مواقف سورية المبدئية أو لم يفهموها فإنّ سورية لم ولن تتخلى عن رسالتها الحضارية في هذي الحياة سمواً ونبلاً وكمالاً وحقاً وخيراً وجمالاً.

أشكر للجنة التحكيم جهودها الطيبة، وأقدم التهاني للفائزين ،وأقدم التحية الخالصة باسمي وباسم الفائزين وباسم من اقترنت الجائزة باسمه الأديب حنا مينة إلى سيّد شباب الوطن السيّد الرئيس بشار الأسد راعي المبدعين والمتفوقين مقرونةً بأسمى آيات الشكر والعرفان والتقدير.

وفّقنا الله جميعاً لما فيه تقدم الوطن والأمة والسلام عليكم ورحمة الله.

ملف العدد

(العولمة والحداثة «العرب والآخر»)

١٠

العولمة بين الموضوعية والإيديولوجية

د. أحمد برقاوي(*)

صار مفهوم العولمة اليوم أحد أكثر المفاهيم تداولاً في علم الاقتصاد وعلم الاجتماع وعلم السياسة والفلسفة وعلم الحضارة.. إلخ بحيث لم يعد أحد من المشتغلين بالمعرفة الإنسانية يتجاهل هذا المفهوم، وليس في الأمر ما يدهش. فدلالة المفهوم اتسعت لتشمل كل جوانب الحياة الإنسانية المادية منها والروحية. وبارتباط هذا المفهوم نشأت مفاهيم أخرى: القرية الكونية، الوعي الكوني، النظام العالمي الجديد إلخ.

(*) د. أحمد برقاوي: باحث من فلسطين. أستاذ الفلسفة بجامعة دمشق.

وكأي واقعة تاريخية، فإن هذه الواقعة التي هي العولمة قد قسمت البشر بين مؤيد ورافض، وصارت ذات حمولات علمية وإيديولوجية على حدٍّ سواء.

ولست الآن في مدار عرض الآراء المتنوعة حول العولمة، حسبي أن أركز اهتمامي حول فض هذا المفهوم.

نعتقد أن العولمة ثمرة تاريخ طويل من سيرورة الرأسمالية التي هي في أهم ملامحها توحيد للعالم. وقد أشار ماركس منذ القرن التاسع عشر إلى هذه الطبيعة التوحيدية للرأسمالية.

والحق أن توحيد العالم رأسماليًّا قدْ تمَّ بأشكال متعددة، تعينت بتطور الرأسمالية عالميًّا. فإذا كانت الرأسمالية الوليدة قد أنجزت الوحدة القومية (الأمة)، فإن الإمبريالية كتوسع للرأسمالية خارج حدودها قد حاولت توحيد العالم عبر السلطة والقوة العسكرية (الاستعمار). مع بقاء الدولة القومية فاعل بوصفه دولة استعمارية وسيشهد العالم صراعًا بين الدول الامبريالية نفسها (الحروب العالمية الأولى والثانية) وبين الدول الامبريالية والشعوب المستعمرة.

تأتي العولمة اليوم كتعين خاص للرأسمالية المتحكمة بمصير العالم اقتصاديًّا سياسيًّا وثقافيًّا. إنها امبريالية جديدة وليست تشكيلة اجتماعية- اقتصادية جديدة. وبالتالي لا نجد هذا القطع التاريخي الذي تم عبر الانتقال من الإقطاع إلى الرأسمالية. بل استمرار في الرأسمالية عبر تحولات داخل الرأسمالية العالمية.

فالعلم مازال منذ نشوء الرأسمالية يقوم بدور القوة المنتجة، والرأسمال المصرفي مازال مندمجًا بالرأسمال الصناعي الاحتكاري، ومازال العالم موضوع السيطرة. ومازال التأثير الثقافي حاسمًا من قبل المركز على الأطراف. بل مازالت القوة العسكرية وسيلة للسيطرة على العالم (الحرب العدوانية الأمريكية في العراق).

غير أن العولمة بما هي إمبريالية جديدة تتميز: بالاستقلال النسبي للشركات المتعددة الجنسيات عن الدولة القومية، بل وتحول الدولة إلى مساندة لهذه الشركات، عالمية إنتاج السلعة خارج حدود الدولة القومية، ثورة المعلومات والاتصالات ومظهرها الكومبيوتر والمحطات الفضائية. زاد من التأثير الثقافي العولمي. يضاف إلى ذلك وجود مؤسسات عالمية غير متعلقة بدولة واحدة. وكما أنتجت الرأسمالية الإمبريالية حركة مناهضة على مستوى العالم- الطبقة العاملة شعوب العالم الثالث- تنتج الآن العولمة حركة عولمية مناهضة على مستوى العالم أيضًا.

هذه هي العولمة كواقع موضوعي. لكن

العولمة كواقع موضوعي أنتجت بدورها قيلاً إيديولوجيًّا. تمامًا كما أنتجت الإمبريالية بدورها القيل الأيديولوجي.

نقصد بالقيل الإيديولوجي التسويغ لهذه الظاهرة والدفاع عنها لنفي الطبيعة التوحشيّة للرأسمالية المتعولمة.

العولمة إيديولوجيًّا هي جملة أفكار حول الدولة والأمة والإنسان والهوية والثقافة.

أوّل فكرة إيديولوجية عولمية هي انحسار دور الدولة في الحياة الاقتصادية والاجتماعية، تستند هذه الدعوة الإيديولوجية إلى عاملين: الشركات ورأس المال، التي لم تقتد بالدولة، بل إن الدولة صارت عقبة أمام توسع فاعلية الشركات ورأس المال. يجري الحديث هنا عن الدولة بعامة بما فيها الدولة في العالم الثالث التي لم تعد قادرة على الوقوف في وجه السيل الجارف والعارم للاقتصاد العولمي.

لا شك أنّ القوة الاقتصادية والسلعية والرأسمالية، هي قوة مهيمنة على مستوى العالم. ولكن هل كفت الدولة المتعولمة عن أن تكون فاعلة في هذه الهيمنة.

لنأخذ أكبر دولة في عصر العولمة وهي أمريكة.

فا الحرب ضد العراق هو قرار دولة أمريكية ودولة بريطانية، والجيوش التي زحفت على بغداد هي جيوش دول. وتمويل هذه الحرب هو تمويل دولة والأهداف القائمة وراء هذه الحرب هي أهداف دولة. ولو دققنا في سلوك هذه الدولة لما وجدنا اختلافًا كبيرًا مع سلوك بريطانيا العظمى في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. وبالتالي باستطاعتنا القول إن الدولة الأمريكية هي دولة استعمارية تقليدية بامتياز.

وهذا يعني أن العولمة لم تأت على الذهنية الاستعمارية للدولة الرأسمالية المتعولمة.

وإذا ما تعلق الأمر بالدولة في العالم الثالث، فإن الادعاء بزوال الدولة أو بضعفها إنّما يعني ضرورة غياب الدولة الوطنية الحامية للاقتصاد الوطني وإزالة العقبة أمام توسع السوق الرأسمالية. بل تسعى العولمة بما هي رأسمالية دول مهيمنة إلى تحويل السلطة في العالم الثالث إلى خادمة أمنية للسوق الرأسمالية.

وبارتباط مفهوم ضعف الدولة أو زوالها في ظل العولمة تطرح فكرة زوال الحدود القومية في مقابل تكوين القرية الكونية، حيث يطرح قيل مفاده أن ازدياد وسائل الاتصال وتبادل المعلومات وحرية الانتقال المزعومة يأسر كل هذا، ويأذن بولادة إنسان جديد يأخذ ملامحه من عصر جديد وينتمي إلى لغة عالمية هي لغة العالم وبالتالي يغدو الانتماء إلى القرية الكونية أقوى من الانتماء إلى الأمة أو القومية.

يتناسى أصحاب هذا القيل أن العولمة كواقع موضوعي لحركة الرأسمالية عملية والتي هي حركة توحيد العالم انطلاقًا من هيمنة العلاقات الرأسمالية عالميًّا لاتفضي بالضرورة إلى زوال الانتماء القومي ولم تفضِ أصلاً إلى ذلك.

فالظاهرة الاستعمارية ظاهرة عولية لم تستطع إلغاء الهوية، بل على العكس من ذلك ففي مواجهة الهيمنة الاستعمارية للمنطقة العربية وللعالم الثالث عمومًا قد أغنت الشعور بالهوية والانتماء.

والعولمة برأينا هي وليدة الأمم القومية الامبريالية ومازالت أثرًا من آثارها، فلماذا علينا أن نكف عن الدعوة إلى دولة قومية تحقق عملية الدخول في العولمة؟ أليس من المنطقي أن نوحد السوق القومية أولاً ليصير بمقدورنا أن نستفيد من إنجازات التقدم الرأسمالي العولمي.

فالعولمة تشهد ظهور تجمعات إقليمية، وتشهد تسارعًا في تحقيق الوحدة الأوروبية، فلماذا يعاب على العرب هذا النزوع باسم العولمة وزوال الدولة القومية. فإذا كانت العولمة تزيد من عملية التواصل بين الأمم، والتبادل الحر للمعلومات وإزالة الحدود بين القوميات والأمم، فأولى بها أن تخلق الميل لدى العرب لزيادة التواصل وإلغاء الحدود التي رسمها الاستعمار التقليدي في المنطقة. بل إن العولمة بما هي عملية توسع اقتصادي للمراكز الامبريالية المتحولة وبما هي علاقات تنافس ما زالت تسم اقتصاديات السوق الرأسمالية فأولى بها أن تخلق لدى العرب وعيًا بإنشاء تكتل اقتصادي قادر على مواكبة التكتلات الاقتصادية العالمية.

لقد انتشر القيل الإيديولوجي حول العولمة في أوساط هي بالأساس البوق الإيديولوجي للتجزئة، بدعوى أنَّ العولمة بما هي نفي للأمة ـ الدولة قد جعلت من النزعة القومية العربية زيًّا قديمًا في الوقت الذي يجب أن تعزز العولمة زوال التجزئة. إذ أولى بمن يدعو إلى توحيد العالم أن يدعو أولاً إلى توحيد من يحوز على المشترك اللغوي والتاريخي والاقتصادي.

وأبرز توظيف إيديولوجي لمفهوم العولمة هو ذلك القول بأنَّ العولمة واقع موضوعي، سيرورة موضوعية لا يمكن الإفلات من سيرورتها.

أن تكون العولمة ظاهرة موضوعية بما هي مرحلة عليا من انتصار الرأسمالية فهذا مما لا شك فيه. ولكن من قال إن البشر يجب أن يقفوا من الظواهرالموضوعية موقف المذعن لها، والقابل بها، والراضخ إليها؟

فالامبريالية هي الأخرى ظاهرة موضوعية، والاستعمار الذي تولَّد من الظاهرة الامبريالية هو الآخر ظاهرة موضوعيّة. ولكن الامبريالية بصفتها

الاستعمارية قد أنتجت حركات التحرر من هذا الواقع الموضوعي.

أنتجت كفاحاً عالمياً ضد شرور الإمبريالية، فلماذا يجب أن نقف مكتوفي الأيدي أمام شرور الرأسمالية المتعولمة؟

ففي الغرب نفسه نشهد حركة مناهضة للعولمة، فلماذا الإشادة بهذه الحركة الأوروبية المناهضة للعولمة والنيل من شعوبٍ مكتوية بنار العولمة إذا ما رفعت صوتها ضد شرورها؟

بقي علينا أن نقف عند فكرة النظام العالمي الجديد كصورة من صور العولمة.

إنَّه عالم جديد حقّاً بالقياس إلى التقسيم العالمي القديم سنوات الحرب الباردة، لكنه عودة إلى نظام عالمي قديم ما قبل أكتوبر ١٩١٧.

القديم فيه أن المراكز الامبريالية المتعولمة قد أنتجت في حلبة الصراع على الهيمنة وحدها. وعلى رأسها المركز الإمبريالي الأمريكي.

فالعالم الثالث كله صار موضوع صراع جديد على الهيمنة والاستغلال. تبرز فيه القوة الأمريكية كفاعل شبه وحيد، لكنه يواجه عمليّاً قوى إمبريالية هي في طور الفاعلية،وحرب العراق شاهد على ذلك.

فإذا كان الصراع قد ظهر قديماً بين المركزين الامبرياليين الكبيرين «الفرنسي والبريطاني» على اقتسام العالم هازماً المركز الألماني، فإنَّ الصراع اليوم على الهيمنة هو بين أوربا الساعية لاستعادة حضورها العالمي نحو السيطرة وأمريكا المسيطرة. هذا هو العالم الجديد.

والقول بأنَّ العالم الجديد هو عالم ما بعد الحداثة بالقياس إلى عالم الحداثة لا يمتلك قوة البرهان.

فالاستعمار التقليدي الذي استخدم القوة العسكرية هو ابن الحداثة الأوروبية، والاستعمار الأمريكي هو الآخر يستخدم القوة العسكرية وإذا كانت الحداثة بروز قوة التقنية كوسيلة سيطرة فالتقنية ما زالت قوة سيطرة.

وبالتالي: إن القوى المناهضة للعالم الجديد هي مناهضة لعودة العالم القديم وليست مناهضة لعالم جديد. بل إنَّها في وقوفها ضد العالم القديم تسعى لتأسيس عالم جديد.

إنَّنا أمام تاريخ موصول لم يشهد حتى اليوم قطيعة كيفية مع عالم الهيمنة والسيطرة الأوروبية ـ الأمريكية على العالم.

ما الفرق ترى بين الرعاية الأوروبية لقيام الكيان العنصري الصهيوني الاستعماري الإجلائي في فلسطين ودعمه، والرعاية الأمريكية لهذا الكيان ودعمه؟ولأنَّه لا فرق بينهما فليس هناك فرق بين القسّام وإ سماعيل أبو شنب.

١٥

تجديد الخطاب الديني المسيحي

الأب د. أنطوان ضو *

تجديد الخطاب الديني المسيحي، هو تجديد الخطاب اللاهوتي والعلوم الدينية المسيحية في تنوعاتها وفروعها وتراثها وعلاقاتها مع العلوم كافة والثقافة والحضارة.

وتجديد الخطاب اللاهوتي يفترض حريّة وعلماً ومنهجيّة وإيقاظ الوعي وتعزيزه. وإضافة الجديد على المعرفة الدينية المحصّلة سابقاً.

إنّ انطلاقة لاهوتية جديدة عميقة وجذّابة، تنتقل من مفاهيم ضيّقة وجامدة، إلى مفهوم أكثر حيوية وانفتاحاً وتطوّراً من أجل خدمة الإنسان الواحد والكل، النفس والجسد، القلب والوجدان، الفكر والإرادة.

(*) الأب د. أنطوان ضو: باحث ومفكر من لبنان الشقيق.

لا وجود للاهوت حقيقي دون العقل والضمير والحرّية والمعرفة. فنور العقل الذي وضعه الله فينا، وامتلاك الحريّة والوعي والمعرفة، والاختيار الحرّ المسؤول، والقدرة على الفعل، واتخاذ الموقف الحرّ هو الذي يدعونا إلى تأصيل اللاهوت وتجديده وتطويره من أجل أن يكون مبدعاً على الدوام، فيقودنا إلى تذوق الله تذوقاً أكثر حيويّة، واحترام العائلة البشرية ومحبّتها والتضامن والتفاعل، مع الجميع، والعمل على تقدّمها وسعادتها وخلاصها. وأولية المحبة التي يدعو إليها اللاهوت هي محبّة الفقراء والمعذّبين والمضطهدين والمنبوذين والمحرومين.

يعيش العالم وسط تغيّرات سريعة، وتحوّلات عميقة، وتحدّيات هائلة. نحن في عصر جديد، وبدايات قرن وألفية جديدتين. لقد تغيّرت النظرة إلى العالم. فالعلوم والتكنولوجيا والاتصالات، والتحوّلات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية والحضارية والإعلامية أدخلتنا في عالم جديد بات يتطلب منا رؤى جديدة، وإرادة واعية تعمل من أجل التجدّد والإصلاح والنهوض والتغيير والوحدة.

«إنَّ الجنس البشري يعيش اليوم مرحلة جديدة من تاريخه تمتاز بتقلّبات عميقة وسريعة تمتدّ شيئاً فشيئاً لتشمل الكرة الأرضية بكاملها». (ك غ ٤).

جوهر الإنسان لم يتغيّر. فمعنى الحياة وغايتها، وكيان الإنسان وأصله غايته، والإيمان والثقة بالله الذي يريد أن يخلص جميع الناس ويحرّرهم. وعمل الإنسان الجاد في سبيل أنسنة الحياة في العالم على قاعدة الضمير الذي يعلّمنا على عمل الخير وتجنب الشرّ. «يكشف الإنسان في ذات ضميره ناموساً لم يصدر عنه، ولكنّه ملزم بطاعته، وصوتُه يدعو أبداً ذلك الإنسان إلى حبّ الخير وعمله، وتجنّب الشرّ، ويدوّي أبداً في آذان قلبه: أن اعمل هذا وتجنّب ذاك» (ك ع ١٦).

فالشريعة الطبيعية التي يأمر بها العقل هي من خصائص الطبيعة البشرية. وهي نور العقل الذي وضعه الله فينا. «وهي شاملة في رسومها، وتمتدّ سلطتها إلى كل إنسان. إنّها تعبّر عن كرامة الشخص البشري وتحدّد القاعدة التي تقوم عليها حقوقه وواجباته الأساسية»، (التعليم المسيحي الكاثوليكي ١٩٥٦).

والإنسان يتميّز بحريّته، وقدرته على الاختيار الحرّ الواعي والمسؤول. «والحرية هي القدرة المتأصلة في العقل والإرادة، على الفعل أو عدمه، على ما فعل هذا أو ذاك، وعلى القيام هكذا، من تلقاء الذات، بأفعال صادرة عن رويّة. وبالإرادة الحرّة يسيّر كل واحد نفسه. فالحريّة في الإنسان هي قدرة على النموّ والنضج في الحقيقة والخير». (التعليم المسيحي الكاثوليكي ١٧٣١).

الإنسان هو حرّ، رغم الحدود الداخلية

والخارجية التي تعترضه. وهو الذي يقرّر بنفسه، ويتّخذ الموقف الصحيح. إنَّ كرامة الإنسان تقتضي أن يعمل باختياره الواعي والحرّ، أي أن يكون عمله شخصيًّا، وبدافع ومحرّك من داخل ذاته، لا أن يكون بدافع خارجي قسري» (ك ع ١٧).

إنَّ الحريّة والمسؤولية وكرامة الإنسان والوعي والحقوق والواجبات والعدالة والخير والقيم والمساواة بين جميع الناس، وتساوي الرجل والمرأة بالقيمة، والحوار والمشاركة في المسؤولية والمحافظة على الحياة والطبيعة وتجنب الشّر، كلّها مواد ومواضيع وقضايا باتت تشغل بال اللاهوتيين. فالخطاب الديني باتت آفاقه واسعة وعميقة، أصيلة ومتطورة، يواكب تطور الحياة، ويسعى إلى فهم مشاكل الإنسان، وتنويره ليتابع مسيرته بجديّة وفاعلية في عملية التجدد والتطور والنهوض والتقدم.

١- تجديد الخطاب اللاهوتي

إن تجديد الخطاب اللاهوتي لايعني خلق مسيحية جديدة، أو التخلّي عن التراث، أو التنكّر للماضي. بل خطابًا متجدداً يسعى إلى التوفيق بين المسيحية والمستجدات المتلاحقة والسريعة في العالم. فالمسيح هو أمس واليوم وإلى الأبد. والكنيسة ثابتة، وأبواب الجحيم لن تقوى عليها.

البحث اللاهوتي يعمّق المعرفة الحقيقية بالمسيحية، ويفتح العقول والقلوب على أنوار اللّه، من أجل أن تبقى الكنيسة حيّة وشاهدة.

واللاهوت يدعو إلى تجدّد الكنيسة، وتجديد الذات والمجتمع والعالم تجددًا، دائمًا يقوم على أساس الأمانة الحقيقية لدعوتها والمحبّة الشاملة.

اللاهوت يتأثّر بالظروف التاريخيَّة والدينيَّة والثقافيَّة والحضاريَّة والسياسيَّة والاقتصاديَّة والاجتماعيَّة، وبالعمران والتمدّن.

إنَّ الخطاب اللاهوتي الحرّ والعقلاني والعلمي والنقدي، أي النقد بمعناه الواعي والإيجابي والبنّاء والمثمر والفعلي والديناميكي والمنفتح، هو الذي يطوّر الخطاب الديني.

إنّ الانطلاقة تكون في فهم جوهر اللاهوت الذي يوفّق بين العقل والدين. فهما يلتقيان ولايختلفان. يتكاملان ويولّدان مناخًا من الحريّة والانفتاح.

العقل والحريّة والضمير والعلم والمنهجيّة العلميّة هم في تواصل وتفاعل. فلا قطيعة أو عداوة. لا انغلاق ولا جمود. لا إلغاء ولا استلاب. لاتحريم ولاتكفير، بل فتح الحوار مع جميع الاتجاهات والأفكار والأديان والثقافات والحضارات، من أجل اللقاء والحوار والتعاون والتفاعل، مع احترام حقّ الاختلاف والتعدديّة والخصوصية والهويّة.

الخطاب الديني ينادينا ويلزمنا ويؤكد

على حقيقة الاعتراف بالآخر، وبحق الاختلاف، ومعرفة الآخر كما هو وبعمق، واحترامه بصدق، وضرورته لنا، والتعاون والتضامن والتفاعل والعيش معه بحريّة ومودة وأخوّة وسلام.

إنّ تنوّع الشعوب والدول والحضارات والثقافات والأديان والمجتمعات هو ثراء، يحتّم علينا احترام الجميع في الزمان والمكان، والعيش معهم بأمان وسلام.

إنّ اللاهوت المعاصر لم يعد مستقلاً أو منفرداً بذاته. إنّه مرتبط بالتطور الحضاري العالمي، وبالحركة الثقافية العالمية، والعلوم والتكنولوجيا والمعلوماتية والاتصالات ومراكز الأبحاث والجامعات. إنّه يتقبل المساعدة من عالم اليوم، ويستفيد من التقدم الإنساني والحضاري. إنّه متداخل ومتدّخل، فاعل ومتفاعل. غني ويغني. متواصل وجامع.

إنّ حرية التفكير والتأمل والبحث، والعقل والعلم، والنهضة والتنوير والحداثة وما بعد الحداثة والعولمة كلها لها إيجابياتها وسلبياتها. اللاهوت استفاد من هذه الإيجابيات وطوّر ذاته.

مكانة العقل في اللاهوت الجديد. والحرية والانفتاح والحوار والبحث في المختلف، وفي التنوع والوحدة، والعودة إلى النص وإلى التراث. والتأكيد على أنّ اللاهوت يجدد ويتجدّد في الزمان، وهو علم واسع، ولاهوت واحد. وإن كنا نتحدث عن لاهوت شرقي وغربي، كاثوليكي وأرثوذكسي، رعوي وسياسي، لاهوت التحرير أو لاهوت اللحظة الحاسمة. كل هذه اللاهوتات تصبّ في لاهوت الكنيسة لخدمة الكنائس والإنسان والعائلة البشرية بأكملها.

إنّه لاهوت في خدمة الإنسان وكرامته وحقوقه وحريّاته وانفتاحه. لاهوت يقود إلى وعي للذات، ومراجعة وفحص ضمير ونقد وتوبة ومصالحة وغفران وتغيير ذهنيات. وقراءة جديدة ومعمقة، واعية متأنية صادقة ومحبّة للكنيسة في عالم اليوم، وخادمة الإنسان والإنسانية والمستقبل من خلال خطابها وشهادتها.

٢- لاهوتيون جدد

اللاهوتي الحقيقي هو المتأصل في الكتاب المقدس، والمتواصل مع التراث بعمق وجدارة، والذي يصغي إلى كلمة الله بمحبة وتواضع، ويعرضها بأمانة وذوق، ويحافظ على قدسيتها، ويسعى إلى تفسيرها وتأويلها وتأوينها ونشرها بصفاء واعتزاز.

علينا بذل الجهود من أجل تربية وتعليم وتثقيف وإعداد اللاهوتيين والعلماء، فنعدّهم علميّاً وأدبيّاً ونفسيّاً وروحيّاً لممارسة هذه الرسالة، والترهبّ لخدمة الكلمة، لتكون في خدمة الإنسان والحياة والله.

اللاهوتي هو شخص مسكون بالحريّة، والأمانة المطلقة للحقيقة، والشجاعة،

والجرأة، والانفتاح على العوالم كلها، من أجل تحقيق الوحدة في التنوّع، ورفض الخوف والانعزال، والانقسام والتشرذم، والانفصال والعنصرية، وردات الفعل السلبية والهجوم، والدعوة إلى ما يتنافى مع ما تعلّمه ويعلمه.

سلطة اللاهوتي ليست فوق كلمة الله، ولكن في خدمتها، وهو خاضع لسلطة الكنيسة التعليمية، وفي علاقة عضوية معها، كما هو حرّ ومسؤول في آن واحد.

أخيرًا اللاهوتي يدعو إلى الثقة والثبات على المحبة، وإلى الانفتاح والتواصل مع جميع الناس من أجل تثبيت الأخوة الحقيقية بين بني البشر.

٣- عهد الفاتيكان الثاني

شهد العالم بعد الحرب العالمية الثانية تحوّلات هائلة، وتغيّرات جذرية، ونهضة سريعة شملت قطاعات الحياة كافة كالعلوم والثقافة، والسياسة والاقتصاد والاجتماع والتربية والعلاقات والاتصالات والمواصلات والإعلام واللاهوت والعلوم الدينية حتى يمكن قياس تلك الفترة بقرن وقرون وألفيّة.

وكان للمجمع الفاتيكاني الثاني سنة ١٩٦٥م على صعيد الكنيسة الكاثوليكية وسائر الكنائس الدور التاريخي في حركة التجدد والنهوض والتغيير، ليس على صعيد الكنيسة والكنائس فقط، إنّما على صعيد المسكونة كلها.

كما أنّ المؤسسات الدولية والوطنية والروحية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية والصحية والبيئية والإنسانية ساهمت أيضًا في رفع مستوى الشعوب والدول، وتحرّرها وترقيها نحو الأفضل.

لقد نما مناخ الحريّة والديمقراطية والعقلانية والانفتاح واللقاء والحوار والنقاش والنقد وحرية المعتقد والتفكير والتعبير والنشر والإبداع. إلى احترام كرامة وحقوق الإنسان والمرأة والطفل والمواطن، وحق الاختلاف والتعدديّة، والمساواة بين جميع الناس، وتساوي الرجل والمرأة بالقيمة والعدل والمحبة بين الناس، والمشاركة في المسؤولية، والعيش معًا بمحبة واحترام وسلام، والحفاظ على الحياة والبيئة والتراث، والتنمية الإنسانية الشاملة والمستدامة، وحوار الحضارات والثقافات والأديان.

كما أنّ نموّ المحبة وعيشها التي هي أعظم الوصايا الاجتماعية التي تحترم الآخرين وحقوقهم، وتقضي بممارسة العدل والتضامن، واحترام الحق والحقيقة، هي التي جعلت الإنسانية ترتقي إلى التقدم والازدهار والنجاح رغم كلّ المشاكل التي لم تجد لها بعد حلولاً عادلة.

المجمع الفاتيكاني الثاني كان انطلاقة جديّة لتجديد العلوم البيبليّة والابائية والطقسية والروحية والرعوية والقانونية

والفنيّة والإعلامية وسائر العلوم الدينية المعاصرة.

كل هذا جعل الخطاب الديني ريادياً في حياة وثقافة الشعوب، وهو الذي ساهم مع غيره في تقدم الحداثة والعولمة، إلا أنّه ظلَّ ضميرها الناقد والمتشبّث بالحق والحقيقة والحرية والصفاء والنقاء.

لم تتوقف الحركة اللاهوتية عند نصوص المجمع الفاتيكاني الثاني. إنّما انطلقت منها، وتعمّقت فيها، وانفتحت من جديد على التراث، وحاضر الثقافة، فاكملت أبحاثها، وأنجبت لاهوتاً جديداً متأثراً بالمجمع، ومكملاً له، ومواكباً لتطورات الزمان والمكان.

فالكنيسة الكاثوليكية جددت فكرها وبناها على كلّ الصعد. فالتعليم الرسمي الذي يعبّر عنه البابا من خلال رسائله، والمجامع التي تعقد، ونشر الحقّ القانونيّ اللاتيني والشرقي، والتعليم المسيحيّ للكنيسة الكاثوليكية، وما يصدر عن المجالس الرومانية ومجلس بطاركة الشرق الكاثوليك، ومجلس البطاركة والأساقفة الكاثوليك في لبنان، إلى جميع النصوص البهية التي تصدر عن أساقفة العالم، والكتب والأبحاث والإعلام والجامعات ومراكز الأبحاث التي ساهمت كلّها في التنوير والتجدد والنهوض والتقدم على الصعيد المسيحي والعالمي.

٤- الفكر النقدي

الفكر العلمي النقدي والحرُّ بات يتناول حياة الإنسان بكاملها، حتى المقدسات، كما يتناول المجتمع والحضارة والثقافة والدين.

لقد انتقلنا من الخطاب الصداميّ والدمـوي إلى الحوار العقلانيّ الواعي والمسالم، من الإلغاء، والحرم، والتكفير، والتفريق وهدر الدم، إلى العقلانية والموضوعية والحكمة والاحترام المتبادل واللباقة والتفاهم والمحبة.

إنَّ الخطاب الديني هو مرتبط بالدين أولاً وليس بالشعارات **السياسية**. **الخطاب الديني** لايشبه خطاب الديكتاتوريات فيعطينا كلّ يوم رأياً وموقفاً وتصريحاً دعماً لذاته وتسويغاً لممارساته.

علينا الاتفاق على ضرورة تحديد معنى الخطاب الديني ومدى أهمية توجيهاته أو إلزاميته. والفصل بين الدين والخطاب، وضرورة انسجامهما، وليس الفصل بينهما، وفق معايير منفتحة صادقة وأمينة لجوهر الدين.

إنَّ التطور التاريخي للخطاب الديني، ومحاولات التجدد والمراجعة، وعدم وضعه في أطر جامدة، وارتباطه بالفعل والممارسة، وبالتحول الشامل، وفتح الآفاق من أجل الانفتاح والاعتدال والحكمة والإيجابية، هو مسألة مطروحة علينا. كما أنّنا ندرك طبيعة الصعاب التي تعوق تطوّر الخطاب الديني، والتمايز بين الخطاب

الديني المسيحي والإسلامي في بعض القضايا.

تجديد الخطاب الديني لايعني التخلي إطلاقًا عن الحقيقة والجوهر والأصالة والتراث والتاريخ. والانتقال من الإيجابيات والجوامع للدخول في السلبيات والمهاترات. أو التهجّم على المقدسات، والتحايل على المؤمنين وقمعهم واضطهادهم، وتوجيه الاتهامات الباطلة والتحريض والاستخفاف والذّم والإهانة والافتراء وسوء الظن والتشنج والتطرف والمغالاة، وإثارة المشاعر والحقد والكره والثأر والغضب والتعصب.

٥- إنتاج لاهوت واضح ونقي

إنَّ حرية المعتقد والبحث والتعبير هي مقدسة. والوعي والحق والإيجابية والحرية والانفتاح والثقة والمحبة والسلام هي شروط لإنتاج لاهوت جديد، يجدد ويفعل جاعلاً الناس تتعاطى فيما بينها بعفوية وبساطة وصدق.

إنَّ توحّد العالم بات يتطلب من الخطاب الديني أن يعطي مقامًا أوّليًا للحوار المسكوني وحوار الحضارات والثقافات والأديان من أجل تعزيز العلاقات بين الكنائس والمسيحيين وبين جميع الأديان والشعوب.

الخطاب الديني العقلاني الهادئ الموضوعي الإيجابي الجاد الواضح النقي والمنتج والمتسامح والمؤثر والمحب والجذاب هو الذي يبني ثقافة الحياة والمحبة والوحدة والسلام. أمّا الخطاب الديني المتطرف والمتشدد والمحرّض فإنه ينتج ثقافة الفتنة والحقد والموت.

أمام الخطاب الديني خيارات جديدة واضحة وهي الابتعاد عن الدعوة إلى العنف والإرهاب والقوة والعدوان والحرب وبناء ثقافة المصالحات. نحن بحاجة إلى صحوة حقيقية، ورؤى جديدة لتحقيق النهوض وبناء المستقبل.

أخيرًا إنَّ الخطاب الديني مهما كان متطورًا وعميقًا وشاملاً، فهو عاجز لوحده على استيعاب وقائع الحياة بكاملها لأنّ معرفته تقتصر على جزء منها. كما لايمكنه تقديم الحلول اللازمة لوحده.

إنَّ التعاون مع الآخر هو من شروط قيام لاهوت جديد وخادم.

٦- الفوضى اللاهوتية

إنَّ الفوضى اللاهوتية الحاصلة اليوم تبعث على القلق والخوف. سببها تراجع المستوى في التعليم وإعداد اللاهوتيين، والجهل وعدم المطالعة، والتخلي عن التربية الدائمة أو التثقيف الدائم، وتراجع الأبحاث اللاهوتية، وعدم المواظبة على التجدّد، والاستغلال السياسي والمادي والعاطفي للدين، وعدم التواضع والأنانية والتشاوف والسطحية. هذه الأمور وغيرها أوجدت صرعات وبدعًا وممارسات وأوهامًا وكتابات وعبادات بدأت تتعارض مع جوهر

الدين، وأحدثت خللاً كبيرًا في حياة الكنيسة. وشوّهت وسطّحت الفكر الديني.

٧- تداخل اللاهوتي والسياسي

بما أنَّ الفكر المرتبط بالإنجيل هو تاريخي وجديد. فاللاهوت هو في خدمة الإنجيل والكنيسة والإنسان، كل إنسان وكل الإنسان. كما أنَّ المعرفة هي في خدمة اللاهوت أيضًا. وبما أنَّ الله يريد خلاص جميع الناس وتحرّرهم. فاللاهوت عليه أن يكون أيضًا في خدمة الحريّة والتحرّر والخلاص.

ومن أهدافه تنمية ثقافة الحريّة والتحرّر والدعوة إلى بناء مجتمع حرّ تسوده العدالة.

كما أنَّ اللاهوت مرتبط بالديمقراطية، يدعو إلى احترامها وتعزيزها وتطويرها وأنسنتها وروحنتها. ليس من اختصاصه أن يعطيها صفة القداسة. بل في كيفية الإفادة منها في كلّ ظروف الحياة.

واللاهوت السياسيّ يعطي موضوعات الحريّة (الديمقراطية) والحكم وتداول السلطة، ودولة الحق والقانون والمؤسسات والثقافية مقامًا كبيرًا. وهي موضوعات إنسانية هامة خاضعة لشؤون المجتمع وقراراته الحرّة والواعية والإيجابية.

اللاهوت يعلّمنا بوضوح أن الله لا علاقة له بالاستبداد. حكم الاستبداد ليس من الله بل ضد الله، وضد الإنسان، وضد الإنسانية جمعاء.

٨- جمود الخطاب الديني العربي

عندما تكون الحرية ممنوعة، والظلم والاستبداد والقهر سائدًا، وحريّة المعتقد والتعبير والرأي معطلة، يكون البحث العلمي ممنوعًا، والحريات السياسية ممنوعة، والإنسان مقهورًا، والتقدم مؤجلاً، والخطاب الديني فارغًا ومقموعًا ومترديًا.

إنَّ الشرق الذي كان منطلق الأديان، ومهد الحضارات، وأرض الجمال والإنسان والإبداع مرّ بمرحلة جمود وتراجع وتخلّف. وهو حاليًا في حالة نهوض وتجدّد وتحديث رغم كل الصعوبات والمعوقات.

الخطاب الديني المسيحي هو في تطوّر ملموس بسببها من ذاته، وبسبب علاقاته الجيدة مع كنائس العالم ومع أوروبا والغرب عمومًا، وبسبب التثاقف الحاصل في العالم والعولمة.

يشكو الخطاب الديني المسيحي العربي من تسرّعه وعمومياته. فهو غير متعمّق في تراثه المشرقي الغني والمتنوع، وهو يقوم بعملية خدمة سريعة لقضاياه. فكثرة الانشغالات والهموم والمهمات منعت طلاب اللاهوت والمتخصصين من إكمال بحثهم ونشاطهم. اللاهوتيون عندنا هم قلة. إنّهم مقلّدون وليسوا بمبدعين.

٢٣

نحن والحداثة والعولمة

بول شاوول*

«مشروع الحداثة الغربي الذي بدأ أساساً من عصر التنوير الأوروبي، قد انتهى، وإنّنا ننتقل الآن إلى مرحلة جديدة من تاريخ الإنسانية في مرحلة «ما بعد الحداثة»؟ ومشروع الحداثة الغربي قام على أساس عدة عمد رئيسية، أهمها على الإطلاق الفردية والعقلانية، والإيمان بفكرة التقدّم الإنساني المطرد، والحتمية في التاريخ وفي الطبيعة» (من التحوّل الثقافي، كتابات مختارة في ما بعد الحداثة (١٩٨٣-١٩٩٨)، تأليف فريدريك جيمسون ترجمة محمد الجندي، صادر عن أكاديمية الفنون، القاهرة).

(*) بول شاوول: باحث ومفكر من لبنان الشقيق.

-I-

غير أن المؤلف البارز الذي أصدر البيان الخاص بما بعد الحداثة ونعى موت عصر الحداثة هو الفيلسوف الفرنسي ليوتار في كتابه «الظرف ما بعد الحداثي: تقرير عن المعرفة» نشره بالفرنسية عام ١٩٧٩م.

فالحداثة بحسب الرأيين الأول والثاني، محدّدة التاريخ والمعالم والقسمات. أي إنّها كما يرى الاثنان ومعهما كثيرون أنّها من صنع الحضارة الغربية، وتحديداً الأوروبية، والتنويرية. إنّي شخصيّا، لا أعرف حتى الآن ما معنى الحداثة أقصد أنّي **لا أعرف لها تحديداً**. ماهي الحداثة؟ ولماذا تستعمل «ال» الإطلاقية هنا التعريفية؛ بدلاً من قول «حداثة». كما أنّي لا أعرف متى بدأت هذه الحداثة؟ في أيّ عصر؟ في أي اختراع؟ في أيّ اجتراح؟ أو في أيّ معجزة؟ هل بدأت الحداثة مع اختراع «الدولاب»، أو في العصر البرونزيّ، أم مع الورق، أو مع الكهرباء، أو في المجتمع الزراعيّ، أو الصناعيّ؟ هل بدأت مع الفراعنة، أو حضارة ما بين الرافدين، أو الفراعنة أو الإغريق أو الرومان أو المسيحية أو الإسلام، أو مع الثورة الفرنسية..

فعندما تقول إنها بدأت مع عصر التنوير (وهو مدّة حداثية بامتياز) فيعني ذلك أنها «فكرة» غربية، ويعني أنّ الحضارات القديمة أو المخضرمة الشرقية وغير الشرقية، هي فترات قحطاء. أي إنّه تمّ اقتطاع تواريخ البشرية بإنجازاتها عن المساهمة في صنع هذه الحداثة. كما أنني لا أعرف ما هو تحديد الحداثة؟ ما هي الحداثة؟ هل هي مضمون؟ هل هي طريقة تفكير، أو طريقة عمل، أو سلوك. وماذا يعني أن يكون هذا الأمر حديثًا أو غير حديث، إذا قيست الأمور بالزمنية أو بالإنجاز أو بالمضمون أو بالشكل أو بالأمر؟

إنّ محاولة ربط الحداثة بالعصر التنويري يوقع في ما يسمى فكرة «الاقتطاع» أو الاجتزاء التي روّج لها الغرب في مرحلته الاستعمارية الكبرى، وكأنّ التاريخ هو سلسلة مراحل منقطعة عنه بعضها، أو منفصلة في تجلياتها وسيرورتها؛ بل كأنّ هذه الحداثة (التي لا نعرف لها تاريخاً ولا تحديداً) من صنع جهة واحدة، طلعت من العدم، وليس من التراكمات التاريخية. بل كأن التاريخ لحظة تضيء لدى شعب ما ثم تنطفئ، ليبدأ شعب آخر من الصفر، أي كأنّ التاريخ مجموعة أصفار تتلاغى وتتناكر دون لقاء أو تفاعل أو جدلية أو حوار. ونظن أنّ الغرب في بعض مراحل قوته وهيمنته، اتّبع، عبر سياسة الاقتطاع هذه نوعًا من مصادرة التاريخ، وإنجازات الحضارات الأخرى، تمامًا كما كان يصادر ثروات البلدان التي كان يسيطر عليها بالقوة، وبالتفوّق، أو بالغزو.

ونذكر أنه منذ الخمسينات (وما قبل) بدأت في الغرب نفسه، أوراق نعي الحداثة لتعلن موتها. فهي التي بدأت في الغرب ها هي تموت في الغرب. والذي لايعرف تاريخ ولادة الحداثة من المستحيل أن يحدّد تاريخ المراثي «موت الإنسان»، «موت الفكر»، «موت الإيديولوجيا»، «موت الدولة»، «موت ماركس»، «موت الفن»، «موت السينما»، «موت المسرح»، «موت الرأسمالية»، «موت أوروبا»، إلى آخر هذه الميتات المفاجئة. هذه الفكرة «العدمية» بامتياز استكملت مسيرتها لتعلن عصرًا «انبعاثيًا» جديدًا: «ما بعد الحداثة»، ولتضيف الـ«ما بعد» إلى جملة من الظواهر والجواهر: «ما بعد الفن»، «ما بعد الفلسفة»، «ما بعد الدولة»، «ما بعد الإيديولوجيا»، «ما بعد القصيدة»، «ما بعد الدراما»، «ما بعد الرواية»، انقلاب شامل، موصول، على كل ما اعتقد أنه جزء من التنوير أو ثقافة التنوير.

من الحداثة إلى ما بعد الحداثة. من مشروع إلى نقيضه. وكما حدّدت مهل الحداثة حدّد ما بعدها، وكما عينت النهاية، عيّنت البداية. هكذا كردّ فعل. كثورة مضادة، ومن جديد، ومن المنطلق «الغربي» نفسه (يحكى اليوم عن موت الغرب) مورست فكرة الاقتطاع. والإلغاء، موت بلا قيامة، ولا إرث. والسجال الأساسيّ، بقي في الأساس سجالاً غربيًا أيضًا. الغرب يلغي نفسه، ثم يعيد تركيبه بأدوات وأفكار «جديدة» غير مسبوقة.

-II-

يحدد الـ«ما بعد الحداثيين» معالم مرحلتهم الراهنة، بسقوط «النظرية الكبرى وعجزها عن قراءة العالم» أي سقوط «الأنساق الفكرية الكبرى المغلقة التي تتسم بالجمود، تزعم قدرتها على التفسير الكلي للمجتمع ومن نماذجها الباردة الإيديولوجيا (لاسيما الماركسية)، وسقوط «فكرة الحتمية سواء في العلوم الطبيعية أو في التاريخ الإنساني» إذ ليس هناك، كما يرى «الما بعد الحداثيين» حتميّة في التطوّر التاريخيّ من مرحلة إلى مرحلة. لكن على العكس فالتاريخ الإنساني «مفتوح على الاحتمالات المتعددة» ومن هنا رفض «فكرة التقدّم» الكلاسيكية التي كانت تتصوّر تاريخ البشرية «وفق نموذج خط صاعد من الأدنى إلى الأعلى». فالتاريخ الإنساني، بحسب الرؤية الما بعد الحداثية، قد يتقدّم لكنه قد يتراجع أيضًا. وأحد الأمثلة: عجز فكرة التقدّم عن منع الحرب العالمية الثانية، وظهور النازية والفاشية، إلخ.

وتدعو الحركة في «جانبها التشكيكي» إلى رفض الثنائية بين «الذات والموضوع»، بعدما دعت إلى إلغاء «الذات الحديثة» لأنها من اختراعات الحداثة، وربيبة «عصر التنوير والعقلانية». وتمضي هذه الحركة في محاولة تحطيمها الحداثة إلى رفض كلّ زعم لاحتكار «الحقيقة» لأنّ في ذلك

«إرهابًا فكريًا غير مقبول»، وتقليص دور النظرية واستبدالها بحركة الحياة اليومية والتركيز على ديناميات التفاعل في المجتمعات المحلية، مما يؤدّي إلى إلغاء «الفروق النوعية وإلغاء صور التعددية الثقافية والاجتماعية والسياسية»، أي إرادة هدم المبادئ التي قام عليها «مشروع الحداثة الغربي» برمته.

هذه الثورة «الشمولية» الرافضة، المدمرة، التي رأى بعضهم فيها «عدمية خالصة» وتعبيرًا عن إفلاس «الرأسمالية الغربية»، وشكلاً من أشكال «الحتمية» المتجددة، أثارت سجالاً عنيفًا، وردودًا من جانب عدد من المفكرين الذي تساءل: وهل دخلنا في عالم الحداثة حتى نهتم بحركة ما بعد الحداثة». ومن المنطلق «الغربي» بالطبع (نكرر أن السجال الحقيقي كان غير عربي)، رد الفيلسوف الألماني هابرماس وارث تقاليد المدرسة النقدية الشهيرة بمدرسة فرانكفورت ومن أعلامها (إدورنو وهوركهايمر، وماركوز)، لينسف بدوره الفكرة المركزية لحركة مابعد الحداثة، الزاعمة نهاية عصر الحداثة.

ولا يغيب الماركسيون، في هذا الخضم الوعر، الذين وقفوا موقفًا نقديًا عنيفًا أيضًا ضد هذه الحركة كفريديريك جيمسون والإنكليزي تيري إيجلتون، الذين رأوا أنّ الأفكار التي تدعو إليها حركة ما بعد الحداثة «أشبه ما تكون ببنية فوقية تقوم على بنية تحتية هي علاقات الإنتاج الرأسمالية الاحتكارية»، وإن رؤيتها العدمية للحياة ليست إلا «إفلاسًا سياسيًا وفكريًا واقتصاديًا للرأسمالية المعاصرة».

بين هذين السجالين نعيد السؤال بطريقة أخرى: الما بعد الحداثة هل هي في عمقها، وحتى في منحاها التدميري القاطع، جزء من الحداثة، أو خروج كلي عليها؟

المسألة الأساسية في رؤيا الما بعد الحداثيين، تكمن على أساس أن الحداثة كتلة تاريخية مغلقة (مدرسة أو إيديولوجيا) بلا شقوق ولا تناقضات، وإنّها امتداد للتنوير الحديث. لكنها لاترى، من خلال ما حاولت تهديمه في الحداثة وما دعت إليه، إنّ معظم ما هدمه أو كله تتضمنه الحداثة نفسها. فما بعد الحداثة، كأنه إحياء للحداثة، أو استنبات «حقائق» ومفاهيم من متونها أو جزء منها. ففي «الحقيقة»، و«اللايقين»، والبنى التاريخية والمعطيات الجاهزة والتفاعل، وتنوّع حركة التاريخ.. (وما أشرنا إليه) ما هي كلها إلا من تجليات الحداثة نفسها أو من متونها أو من احتمالاتها، وهل يقول الما بعد الحداثيين جديدًا عندما يعلنون موت العقلانية مثلاً؟ الدادائية والسوريالية وقبلهما المستقبلية، وما قبل الكل، الصوفية، (وصولاً إلى

جوانب من الفكر الشرقي والإغريقي)، وكذلك الرومانطيقية.. والاتجاهات الغريزية والحدسية والماورائية،كلّها تنفي العقلانية، أو تنفي أولوية العقلانية، لكنها، وبرغم ذلك جزء من الحداثة، التي تتميز (ولو مازالت ناقصة باعتماد نماذجها «الغربية») بأنّها تتكون أصلاً من التناقضات. وإذا كان لابد من الإشارة أيضاً إلى نقد للإيديولوجيات المغلقة (الماركسية بمشتقاتها الرأسمالية المتوحشة أيضاً) فقد كانت الحروب الفكرية مندلعة بين اليمين والليبرالية (الأوروبية) واليسار، حول هذا الشأن منذ قيام الاتحاد السوفياتي على أساس الإيديولوجيا الماركسية – اللينينية، ليطول ذلك الإيديولوجيا الأخرى الرأسمالية والليبرالية التي لم توفر هي أيضاً قيام دكتاتوريات أو تتصرّف كدكتاتوريات (إيديولوجية) في كثير من مراحلها المعاصرة. والنقد الموجّه للشيوعية السوفياتية بأسسها ومكوّناتها قام به أصلاً (من باب النقد الذاتي وغيره) الشيوعيون الأوروبيون أنفسهم في إيطاليا وفرنسا وإسبانيا، في الستينات من القرن الماضي، على أساس أن الإيديولوجيا الشيوعية – يمكن أن تعدل من بنيتها «المغلقة» وتتفتح على الأفكار الحرة الجديدة، لتلغي بعض الأسس الشيوعية كدكتاتورية البروليتاريا.. معنى هذا أنّه ليس هناك حداثة واحدة، ولا حداثة مكتملة أيضاً. وقد أشار هابرماس إلى ذلك عندما قال في إحدى مقالاته الشهيرة «الحداثة مشروع لم يكتمل». والحداثة بكونها مشروعاً غير مكتمل يعني أنّها، بشكل أو بآخر مستوعب لكل المفارقات والإمكانات بتراكماتها وبناها (التي رأى فيها الما بعد الحداثيين أنساقاً مغلقة) وشذورها، وفجواتها، وهشاشاتها الكثيرة. صحيح أنه لا يبقى كل شيء من أي شيء، بفعل الزمن والتطوّرات والفجاءات غير المنتظرة، لكن الصحيح أيضاً أنه لا يطلع أي شيء من اللاشيء. وفكرة الما بعد حداثة، في سياقها الصادم، كأنما تريد أن تقول إنها، وفي تهديمها للحداثة، ونفيها، لم تترك شيئاً منها.

هذا المنطق «الانقلابي» العسفي، يوقع الما بعد حداثيين في نوع من الإيديولوجية التي ينكرونها، وتهديمهم «المنهجي» يصبح تهديماً قائماً على جهوزية، وقبلية، وافتراضيين، بالمنحى التجريدي للعبارة، بل يقعون في ما ينفونهم، أي، ومن خلال زعمهم تحطيم الأنساق المغلقة (من قيم وإطلاقية وجواهر) يسقطون في منطق هذه الأنساق. وادعاؤهم، محاولة فهم الظواهر والتواريخ فهماً «تفكيكياً» واستخلاص الأدوات من طبيعة هذا الفهم، إلا أنهم، عبر هذا المنحى الانقلابي الشامل، أو فلنقل هذا المنحى

«الاستعلائي»، أو هذا الانسلاخ البربري، يقعون في «المحظور» الذي رفضوه (ولو افتراضياً) أي نوع من اللازمنية التي تجعل العديد من مقولاتهم ضرباً من الميتافيزيقية، أو التجريد، أو اليوتوبيا.

فهل يمكن القول مع هابرماس أن المشروع الحداثي لم يكتمل، وتالياً أن المشروع الما بعد حداثي هو فرع «متمرد» من فروع الحداثة؟

-III-

إذا كانت الحداثة مازالت مشروعاً مفتوحاً والما بعد حداثة فرعاً من فروع هذا المشروع، فكيف نتعامل مع «العولمة»؟ أين نقف من هذين «المشروعين» آنياً على الأقل، ومن خلال كلّ هذه الالتباسات النظرية المتعددة؟

إنّ ما قلناه من أنّ الحداثة التنويرية جزء من الحداثة الكبرى المتمثلة بحركات التطوّر عبر الإنسانية كلّها، تقوله في العولمة، فهي ليست «مشروعاً» جديداً. والتاريخ مشروع عولمة مشرع منذ بداياته. وإذا كانت العولمة تعني في ما تعنيه، ومن دون تحديدات نهائية، إنها مجموعة من القنوات، والأدوات المتحوّلة، التي تمت عبرها معظم الانتقالات الكبرى في الحضارات، فيعني أنّ العولمة، لا تقتصر على تاريخ معيّن، أو على طريقة عمل معينة، أو بطبيعة معينة، أو حتى بأمكنة معينة: إنّها ملازمة لمشاريع التاريخ كلّه، منذ أقدم العصور وحتى اليوم.

لكن، كما ربطت الحداثة بزمنية معاصرة، بفعل الهيمنة والقوة والظروف، أي بزمنية التنوير «الغربي»، فإن العولمة اليوم، كأنما حدد ميلادها بمواعيد عديدة: منهم من يرى أنّها بدأت منذ خروج أوروبا واهنة من الحرب العالمية الثانية، ودخول أميركا كقطب جديد في المعادلة الدولية. ومنهم من يرى أن هذه العولمة قد تكرّست أو تعززت (أو قامت) بعد سقوط جدار برلين وتوحيد الألمانيتين وانهيار الاتحاد السوفياتي؛ ومنهم يرى أن تطوّر المعلوماتية ووسائل الاتصال، بهذه الوتيرة المذهلة هو حدٌ من الحدود الفاصلة في بروزها. بمعنى آخر، ربطت العولمة، (حديثاً) بالأمركة، أو كما يقال «بالقطب الواحد»، و«بالقوة الأحادية» والهيمنة الأحادية، وكأنها ابنة القرن الماضي، وابنة أميركا تحديداً. عدنا من جديد إلى منطق «الاقتطاع» و«المصادرة» والتجزئة. وكما سُلخت الحداثة عن تواريخها الحضارية والثقافية السحيقة، سُلخت العولمة بحيث لم تعد مشروعاً تاريخياً، متصلاً بمشروع الحداثة إلى حدّ كبير، بل مجرد ظاهرة آنية محكومة بالعناصر السياسية والإيديولوجية والعسكرية والاقتصادية الراهنة. إنّها كانت كذلك منذ فجر التاريخ. ولهذا نقول: إن المعرفة كلّها ظاهرة

معولمة، والحضارات والإنجازات والحداثات. (وإنما بعد حداثة)، وكلّ المواصفات التي تعلّق على العولمة القطبية اليوم هي مواصفات تاريخية رافقت كلّ القوى والأمم والإمبراطوريات والأنظمة التي مثلت الامتلاك والسيطرة والتفوّق. أي إن كل قوة، تظهر في التاريخ هي قوة تسعى إلى عولمة قيمها (بما في ذلك من قيم الشعوب المغلوبة أو السائدة) وعولمة مصالحها، وعولمة سيادتها. فالفراعنة وممالك الرافدين، والفينيقيون والإغريق والرومان والمسيحية والإسلام والعرب وأوروبا.. كلها كانت ظواهر معولمة والاستعمار الحديث المتمثل ببعض الإمبراطوريات الحديثة كإنكلترا، وفرنسا، وإسبانيا، والبرتغال.. هو استعمار اتخذت فتوحاته، بكلّ محمولاتها السياسية والاقتصادية والتجارية والعلمية والثقافية، منحىً معولمًا، والانتقالات الحضارية (وانتكاساتها أيضًا) الكبرى عبر الأزمنة، وما خلفتها من تحوّلات أصابت البشرية، تمت بفعل هذه القنوات المعولمة التي تطوّرت، بتطوّر الحاجات والضرورات المتصلة بتلك الظواهر.

فالعولمة (كالحداثة) فعل متصل. ويعني أنها ليست من صنع أمة واحدة، أو شعب واحد. بتراكماتها وإنجازاتها، لكنها، مع هذا، تتلوّن وتتكوّن وتتهيكل بأحوال هذه التحوّلات والمراكز والانتقالات. وهذا ما نراه اليوم. «العولمة» المدموغة بالأمركة، بالسطوة الإمبراطورية، تتلوّن وتتكوّن وتتهيكل لسمات هذه الإمبراطورية، لتحمل، في ما تحمل، القيم المفترضة أو المعدلة أو المصوغة، لتتناسب وطموحات هذه الجهة المهيمنة وأطماعها وأهدافها. فهي تصبح إفرازًا «آليًا» لتلك القيم المرشحة لاختراق العالم، بحيث تصبح آلة إيديولوجية معممة تنشر مضامينها وأفكارها وبضائعها، فتستوعب ماتستوعبه من القيم الأخرى، أو تحارب ما تحاربه من الشعوب والأمم. وكأن «الإمبراطوريات» لكي تسوّغ انتشارها، وتختبر تفوقها، وتغذي نرجسيتها التي تتجسد عنصرية، تجعل الحداثة آلة من آلاتها الخاصة. تبرمجها، أو تعيد صياغتها بما يوائم تصوّراتها وتطلعاتها ومصالحها. تجعل من الحداثة ومشتقاتها وإنجازاتها العلمية والتكنولوجية والثقافية، مستوعبًا لها، وذريعة، لالمصادرة الثقافات الأخرى، بل أيضًا، لمصادرة الحداثة، وقولبتها وتشويهها، بل تجعلها «معطى» خاصًا، تستولي، عبره، على المنجزات،وتنسبها إلى نفسها، وتفصل من الحضارات ما تريد تفصيله على مقاسها، ولهذا رأينا الإمبراطورية الأميركية، «تنهي» التاريخ، وتخترع ما تسميه «صراع الحضارات» أو «صدام الحضارات»، لتجعل من الحضارات الأخرى تسويغًا لما تهدمه منها. أحادية الثقافة وأحادية القوة،

وأحادية القوة، وأحادية التفوق. وعندما نسمع من يقول إنّ العالم بات «قرية كونية» بفعل تنامي وسائط الاتصال والمعلومات، نكتشف بفعل «الاجتراحات» الإمبراطورية أنّ هذه القرية صغرت واحترقت بمن فيها، واندلعت من نيرانها الحروب الاثنية والطائفية والدينية والقومية. وعندما نسمع بأن زوال الإيديولوجيات المغلقة (كالماركسية) سيسمح بعالم تنتشر فيه الحريات والبحبوحة واليسر لا سيما عند الشعوب المغلوبة نجد بفعل انتهاب الإمبراطورية خيرات العالم لا سيما الجنوب منه، عالماً يضج بالفقر والجوع والأمراض والحروب، والخوف، والتشرد، والهجرات، والعنف لتصبح العولمة المتأمركة عولمة السيطرة والتخلف وتنامي المشاعر الدفاعية عن الذات والهوية، والخصوصية، كمتاريس أخيرة للدفاع عن آخر ما تظن الشعوب المقهورة أنّها تمتلكه، لتتحقق مقولات «صراع الحضارات» و «الشعوب المختارة»، التي تقابلها الحضارة الأميركية (لا الغربية) المتفوقة. ولهذا نجد اليوم هذه النزعة الاحتجاجية العالمية على العولمة لا سيما أوروبا وخصوصاً فرنسة. فهذه الدول هي أصلاً من ميراث الاستعمار القديم ويعني أنّها كانت مصادر العولمة في القرون الماضية. ولهذا أيضاً نجد أنّ الحركة الاحتجاجية ليست على «العولمة» كإطار وقنوات ورؤيا مشتركة بين الشعوب، بل على العولمة المتأمركة.

وهكذا نرى أنّ الأمم المغلوبة على أمرها، والأمم المتقدمة في حداثاتها، تجتمع على محاربة العولمة التي صادرتها الإمبراطورية. وتلتبس هنا الحداثة (وما بعدها) بالعولمة هذه. فيزدوج العداء لهما عند الشعوب المغلوبة، وينمو حذر شديد لدى الدول المتقدمة ومؤسساتها وأنظمتها من هذه الحداثة المتأمركة المعولمة التي تغزوها، بثقافاتها، ومصادرها، وحتى «هويتها»: من صراع الحضارات، إلى الفنون، إلى التكنولوجيا، إلى درجة أنّه بات يحكى اليوم عن «غربين» لا عن غرب واحد: الغرب الأميركي، والغرب الأوروبي، وعن صراع «حضاري» بين هذين الغربين، وبين حروب ثقافية بينهما. إزاء كل ذلك ماذا يمكن أن نفعل، نحن العرب؟

-IV-

التباس العولمة بجوهر الحداثة، واستيعابها لها، وجعلها مسألة (وبضاعة) خاصة تستخدم، في كل مستوياتها وتعابيرها، وأشكالها، لقهر الشعوب، وفرض القيم الاستنسابية عليها، وتهديد مصائرها، أحدثت في شرائح كثيرة من العالم العربي والإسلامي والعالم الثالث هواجس ومخاوف خطرة، جعلتها ترتد إلى مواقع النقيض في علاقتها بهذه العولمة «الأحادية»، وجعلتها تلجأ إلى ينابيعها الأولى القومية والدينية والطائفية والاثنية.

فالعولمة العنصرية (التوتاليتارية) تستدعي ما يشبهها. والعولمة ذات الامتدادات الثقافية الأصولية (التعصب، ومشاعر التفوّق والنرجسية الدينية)، والانحياز إلى الخطأ والظلم (القضية الفلسطينية، غزو العراق..)، تستحضر الأصولية، والتطرّف يستسقي التطرّف، ومنطق الفسطاطين يستدعي منطق الفسطاطين، والثنائية المانوية (خير، شر، أبيض، أسود) تستدعي شبيهتها. لكنّ المشكلة، عندنا، كشعوب أصبحت مغلوبة ومسبوقة ومهمّشة ومهزومة أنّ هذه الهواجس المشروعة، خلطت بين أمور كثيرة: الحداثة كمشروع كونيّ مفتوح، والحداثة (العولمة أحادياً) كمشروع هيمنة ومصادرة: الغرب كمرجعية خصبة في ثقافته المتراكمة والمتقدّمة، والغرب كصورة مستعمرة: العولمة كوسيلة تكسر الأسوار وتزيل العوائق، وتقرب الشعوب، وتلغي المسافات، وتؤدي إلى تبادلية غنية بين الأمم والثقافات، وعولمة تفرض بضاعتها وإيديولوجيتها وخصوصياتها. كل هذا عائد إلى أنّنا جمعنا الغرب كلّه وأميركا كلها (هناك أميركا الأخرى الإبداعية التي أطلعت عظماء في العلوم والثقافة والآداب والفنون) والعولمة كلها (كمبدأ). في سلة واحدة، وتراجعنا إلى المقاعد الخلفية، متحصنين بالرفض والانكفاء والخوف والعزلة. وإذا اعتبرنا، لأننا خارج لعبة «الحداثة» التي نسميها غربية (وهي ليست عربية)، نوهن أوضاعنا، وقصورنا عن المشاركة في صنع هذه الحداثة، وقمنا بردود فعل آنية، مباشرة، عاطفية، أو لاعقلانية، إنّنا خارج التاريخ والحضارة والعولمة، فإنّنا نرتكب بذلك الخطأ الذي تريد «الإمبراطورية» وسواها أن ترتكبه: أي السقوط في القوقعة، والتعصب والانغلاق الإثني والديني والمذهبي والقومي، للتحصن في ما يسمى الخصوصية والسعي إلى استرداد الهوية والمحافظة عليها، وتقويمها، والعودة إلى الوراء لمقاومة الحاضر والمستقبل، كبديل من المشاركة في هذه الحداثة، أي النقاء الأول بديلاً من الحاضر المتعدد.

من الطبيعي أنّ نقول أن كل الثقافات كانت ثقافات إثنية، (وربما ما زالت كذلك حتى اليوم، ولكن، عبر تراكمات عشرات القرون من التحديث تم ما يمكن أن نسميه «الخروج»، أو مغادرة هذه «الإثنيات» بأشكال متفاوتة بين الشعوب، إلى أن أدت هذه الحداثات المتراكمة إلى نظرة جديدة للعالم، تحاول الخروج من الخصوصيات التقليدية، إلى ما هو مشترك بين الناس، وإلى ما هو «إنساني» عام (لا إلى ما هو نقي خاص)، وإلى ما يدفع خارج الذوات المغلقة، لقيم، وإن انطلقت منها، فإنها تتجاوزها إلى ما هو أبعد؛ أو بالأحرى تستنبش ما هو كوني في هذه

الذوات، وصولاً إلى ما يتقاسمه البشر أينما كانوا، بصرف النظر عن أعراقهم ولغتهم وخصوصياتهم الاثنية.

فالعولمة القطبية التي صادرت إنجازات الحضارات، وتريد أن تخترع صراعات «حضارية» هي التي صادرت (سياسيّاً واقتصاديّاً) وحاولت مصادرة «الحداثة» الكونية هذه، التي صنعت كل الشعوب على امتداد ألوف السنين، ونسبها في مرحلة قوة وتفوّق وطغيانية معينة من التاريخ، إلى ذاتها النرجسية المغلقة، لرفضها تقاسم «الحياة» و«المخيّلة» و «العقل» و التنوير والإبداع مع غيرها، إنها الأحادية. كأنها سطو على كنوز البشرية الألفية والمليونية، وعملية إخضاع مبرمجة لسيادة الصوت الواحد، والأنا الذاتية المضخمة.

وماذا يمكن أن نفعل، عندما تلتبس، عندنا وعبر ردود الفعل، مفهوم الثقافة «بالإثنية»، أو العرقية، أو بالأصولية، أو بهوية «نقية» جد مختزلة؟ والذي يؤدي إلى المجازفة بتضخيم الفروقات والتمايزات الثقافية بيننا وبين الثقافات الأخرى. هذا التضخيم يعزل كل الشعوب ليس عن العالم وإنجازاته، وتجلياته. وعن التواريخ وصناعتها ، بل عن تلك الذوات المتفتحة التي لا ترى أملاً في إخصابها، سوى بما يمكن أن نسميه الآخر. (والآخر هو الذات في النهاية، لكي لا نقع في هذه الثنائية). إذ إن أخطر ما نواجهه حاليًا في العالم، ولدى الشعوب المغلوبة بأيدي العولمة الإمبراطورية، والحداثة الإمبراطورية، والسطوة الإمبراطورية ، إنّها، في ارتداداتها الدفاعية إلى الوراء، وإلى القيم والأمجاد والهويات البائدة، منها، وغير البائدة، إنها تسهل أكثر فأكثر توسع «الأمركة»، وأشكال الهيمنات الأخرى عليها وعلى العالم.

فتضخيم الفروقات يصب في مصلحة «القوى» العظمى، أقصد قوى السيطرة والاستغلال، ويؤدي إلى أنظمة غير متنوعة من العنصرية، تمامًا كما هي الحال، اليوم، لا عند بعض شعوب العالم الثالث فقط بل قبلها وربما بعدها، مع أميركا الجديدة (التي خرجت حتى على دستورها) ومع الصهيونية العدوانية، إحدى الظواهر الظلامية التي خلفتها شقوق الحداثة الاستعمارية.

إن مكتسبات الحداثة (الكونية المتراكمة) هي التي، عبر تنوّعها، وتنويريتها وقيمتها الإنسانية، ما يجب التمسك به. فالعقل التنويري (كعولمة تبادلية عادلة)، كأنه الينبوع المحايد الذي يمكن أن نستفيد منه، وتستفيد منه كل البشرية، (مقاومة العولمة والحداثة المتأمركة لا تعني استقالة العقل الحداثي التنويري). هذه الاستفادة خارج كلّ اعتبار ديني أو إيديولوجي أو اثني أو عرقي، بحيث إننا كعرب، وعبر هذا «العقل» يمكن أن نفضي إلى نوع من «الأفكار العالمية» قابلة، وبنسب ما، للتحقيق

في هذه المستويات الإثنية (المفتوحة) والسياسية والاقتصادية، ويعني هذا في ما يعنيه، التمسك بالقيم العقلانية، التي من إنجازاتها الحداثة الديمقراطية، والفردية، والمجتمعات المدنية، واحترام حقوق الإنسان.. فأي سلاح أفعل، في مواجهة أشكال التعصب الدوغماتي الذي يفيض حالياً من كل جهات العالم، غير التفكير (العقلاني) النقدي (من أسس الحداثة المعولمة الكونية)، الذي يملك القدرة على الخروج من ذاته، وكسر «المركزية الذاتية»، وإدراك قيم إنسانية عالمية محايدة.

إن هذه «القيم العالمية» «المحايدة» إيديولوجيًا (كما يقول المفكر الإيراني المتنوّر درويش شايغانا في إحدى مقالاته)، المتحررة من كل لون طائفي، أو عنصري، تكوّن في حد ذاتها مشروع «هوية» مستقبلية، (والهوية مشروع مفتوح) خاصة، لأنها ليست إثنية أو دينية ولا وطنية (بالمعنى الشوفيني)، هوية تنتمي إلى العقل (التنويري) ذاته، وهذا لا يعني، بالضرورة، أن يفضي إلى نوع من «الاقتلاع»، أو «الانسلاخ»، بقدر ما يعني الانخراط في الذات للخروج منها إلى ماهو أشمل. وهذا لا يعني الاستكانة إلى ما هو نظري فحسب، ولا إلى ما هو «عمومي»، ولكن يعني أيضًا الانخراط في فعل الحداثة التنويرية (العقلانية في المقدمة)، للعمل على إقامة نظم عادلة، ومفتوحة، تتجاوز تحايل الأنظمة الاستبدادية التي تحاول، قدر استطاعتها، تغييب هذه العقلانية النقدية عند الناس خصوصًا وأن اللجوء إلى الغيوب وأوهام الهوية، والتمسك بخصوصيات مكتفية، تصب كلها عند هذه الأنظمة سواء كانت إيديولوجية أو دينية أو طائفية.

فالمطلوب إذن، لمواجهة العولمة «الموجهة»، و «الحداثة» «المصادرة» من قبل الاستبداديين والاستعماريين، والإمبراطوريين، الانخراط في «عولمة» (عالمية)، ذات قيم تسبق حدود الانقسامات الإثنية، بدلاً من أن نلجأ إلى تهويمات الانغلاق والعصبية والذات النرجسية، والهلوسات اليوتوبية المجنونة، و «المقدس» والثابت.

إذن كان علينا الخروج من هذه الأزمات التي تتصل بالعولمة وما ألت إليه، وبالحداثة وما ألت إليه، (والما بعد الحداثة) وما ألت إليه ولو كفرع من فروع الحداثة، لابدّ لنا من العودة إلى ينابيع التنوير بكلّ ما تضمنته، وإلى مقاومة كلّ ظاهرة تخرج على هذه التنويرية، ومواجهة الاستبدادية الآتية من «العولمة المتأمركة»، وكذلك مواجهة الاستبدادية الداخلية المتمثلة، في العالم الثالث؛ بالنظم الطغيانية، وعنف هذه الأنظمة القمعية، وكذلك عنف، ما يسمونه اليوم «المقدس» الطالع من أعماق العصور والقبور الظلامية.

٣٤

الاختلاف والتواصل

د. تهامي العبدولي (*)

إثر المعاهدة التي أبرمت بين حكومة الولايات المتحدة والهنود الحمر كتب الزعيم الهندي سياتل Seattle إلى الأمريكيين إنّنا على يقين أنّ الرجل الأبيض لا يفهم منطقنا هذا .. وأرضنا بالنسبة إليه تشبه أية أرض أخرى.. وما كان ذلك ليكون سوى لأنه غريب عن أرض تسلل إليها ليلاً واستحوذ عليها، وصادر كلّ نفيس فيها. بالنسبة إليه ليست الأرض أمّاً، فحين اغتصبها، اغتصبها اغتصاب العدو، وواصل مسيره غير عابئ بهيكل والديه معرضاً عن حق بنيه في ذكرى الأرض. سيادة القائد الأبيض، إنّ منظر مدائنكم يكدر صفو بصر الهندي..

(*) د. تهامي العبدولي: مفكر وباحث أستاذ في الجامعة التونسية واليابانية.

ولا يوجد مكان آمن في مدنكم .. لا يوجد مكان واحد نستمتع فيه بسماع خفيف أوراق أشجار الربيع وأجنحة الطير[1].. في سياق حنيني ذاتي ذاتي، يذكرني بما لنا وما علينا وباستعادة خطاب تقادم عهده يعبّق من أوله إلى آخره بريح الاختلاف، حق الاختلاف، طيب الاختلاف وغيث الاختلاف، أتناول موضوع الاختلاف في الثقافة وأقترح عليكم النظر في ثلاثة مستويات:

- مفهوم الاختلاف ووظيفته الثقافية التواصلية.
- الاختلاف صيغة بين - ثقافية والإيلاف صيغة داخل ثقافية.
- العولمة بوصفها ظاهرة تعطل الاختلاف الثقافي في السياق خارج ثقافي والحداثة بوصفها صيغة قامت بالاختلاف وهي تؤمنه.

وأنبه إلى أنّ معالجتي للمسألة هي معالجة من وجهة نظر الأنتربولوجية الثقافية لا تهمّ الحدث الثقافي في ذاته بل تتصل بالثقافة من حيث هي إنتاج إنسانيّ يدلّ عليه ويتعالى عليه أحياناً، ونحتاج في فهم اشتغالها إلى كثير من التجريد المعرفيّ القصيّ.

١) مفهوم الاختلاف ووظيفته

آ- في المفهوم

لتبيّن مفهوم الاختلاف ثقافيّاً يحسن أن نستبعد دلالة الاختلاف على الخلاف، ذلك أنّ الأولّ هو الحدّ المانع مع حدوث الثاني[2]. فمن حيث العلاقة المنطقية لايمكن أن تكون سببية عليّة بينهما لأنّهما حدثان لايتولدان ضرورة من بعضهما البعض، ولكن من حيث السياق الاجتماعي والإيديولوجي يمكن أن يتمّ توظيف الاختلاف في توليد الخلاف، خاصة حين يحدث انحراف معين. فالعلاقة إذن غير ضرورية من جهة الأصل ممكنة في التوظيف وضرورية فقط حين يصبح الاختلاف مانعاً من الخلاف، إذ ليس يمكن تعايشٌ دون استيعاب معرفي يرقى أحياناً إلى حدّ الإيمان بأنّ الاختلاف ضروريّ كي نستمرّ.

حيِّزُ الاختلاف الثقافي هو ما يميز مجموعة ثقافية عن أخرى، فإذا بحثت في الجامع النظامي المشترك وحصرته فيما بين مجموعتين تبيّنت أنّ ما يخرج عن أحد النظامين هو الذي يمثّل مجال الاختلاف. مثل هذا يعني أنّ الاختلاف الثقافي ليس يهمّ ما يخص الأفراد بل دائرته في ما بين المجموعات، وبعبارة أخرى إنّ الاختلاف المقصود ثقافيّاً هو ما كان في مستوى أنظمة الثقافة، في نحو نظام العوائد /نظام التفكير/ نظام العقائد/ نظام الاجتماع/ نظام الاقتصاد..مثال ذلك أنّ نظام التفكير يمكن أن يكون محلّ اختلاف بين الثقافة العربية الإسلامية والثقافة الغربية عموماً بِعَدِّ الأول دينيّاً والثاني

عقلانياً، ولكن ليس ذلك مطلقاً، ففي الثقافة الغربية نظام تفكير ديني أصغر لايتجاوز العام العقلاني المنظّم للعلاقات الاجتماعية، في وقت لا ينظمها الديني بشكل عام. وفي الثقافة العربية يصبح العقلاني نظاماً أصغر يقيده الدين أو يحاصره لأنه هو الأساس في تنظيم العلاقات، دون أن نغفل أنّ أنظمة علمانية حداثية ادّعت انفصالها عن الدين وهي في الأصل قد أسست نظامها الكلي على البنية الدينية نفسها.

أما الخلاف فهو حال تنابذ أو تدافع تؤدّي إلى نوع من التنازع معنوياً كان أومادياً، ويدلّ على نوع من الانقلابية بين الأشخاص أو بين الثقافات أو بين الحضارات في سياق مادي. وعادة ما ينجم عنه تحول نحو أحد مسارات المغالبة. والخلاف حالة اجتماعية لا علاقة لها بالثقافة مجردة بل تنبع من الجماعات وتتخذ طابعاً ثقافياً.

وإذا كان الخلاف يهمّ أساساً سياق المغالبة، فإنّ الاختلاف ليس داخلاً في ذلك السياق لأنه مرتبط بحال مخالفة هي حال المطاوعة وعدم الإكراه. وفي الحقيقة، لقد شاع أنّ ما حدث ويحدث في التاريخ هو ثلاثة مسارات: مسار الاختلاف، ومسار المغالبة، ومسار المصالحة. يمثّل الأول وضعاً أصلياً في الثقافة، والثاني انحرافاً، ويمثل الثالث إصلاحاً للانحراف. والأول منفصل عنهما وليس متصلاً بهما.

لكن إذا كان الاختلاف أصلاً فهو ليس مساراً بل خاصية قيمة Value، وليس هو مقولة Category تولد المعنى بل معنى في الثقافة يضفي على الوجود شرعية امتلاء الفرد أو المجموعة، ليس طارئاً أو حادثاً بل سمة جوهرية لازمت الثقافة منذ دخول الإنسان في سيرورة الانفصال عن الطبيعة خارجه أو في ذاته. وحيث وجدت الثقافة وجد الاختلاف. صحيح أنّ الثقافة ملزمة للأفراد ولكن هذا الإلزام لم يمنع الاختلاف ولن يمنعه بما أنّه هو الآخر خاصية في الثقافة. وإنّي لا أقصد الإلزام في سياق المغالبة ولحظة حدوث انحراف بل أقصد منه دلالة الانضباط، حين يكون الفرد ملزماً باحترام قيم مجموعته وتبنّيها للاندماج ولتأمين استمراريتها حفظاً للهوية والكيان.

ب - في الوظيفة: التواصل والإيلاف

لكل ثقافة مستويان، أحدهما داخلي والآخر خارجي، وفي المستويين تؤدّي قيمة الاختلاف وظيفة معينة في المستوى الداخلي تمثّل الثقافة مجموع الأدوات أو الأجهزة Apparatuses المشتركة بين مجموعة بشرية التي يستمدون منها المعنى والهوية وتنظم اجتماعهم وتؤمّن استمراريتهم وتطورهم وتحولاتهم (مثل أنظمة القيم والرموز والأخلاق والعوائد والتشريعات والعقائد والتصورات...)(٣).

لنلاحظ في المستوى الداخلي أنّ المطلوب تحقّق حدّ أدنى من التجانس والاتساق حتى يحدث الاندماج؛ ومن ثمّ ستتحقق وظيفة ثقافية أسميها الإيلاف الثقافي Communalization . على هذا الأساس، فإنّ الخاصية الأولى الوظيفية في الثقافة هي الإيلافية، حيث يحمل الأفراد على نوع من الانصهار في المجموعة التي تقبل تنوعاً ولكن لاتحتمل اختلافاً في الأنظمة المشار إليها أعلاه.

والفرق بين الاختلاف والتنوع -diver sity أنّ الأول يهمّ الأنظمة، ولكن الثاني يهمّ الوحدات داخل النظام الواحد، فنجد المتنوّع داخل المؤتلف مثل نظام العقائد العربي في التوحيد نجد فيه أنظمة صغرى كالخارجي والشيعي والسنّي والمسيحي وفي الثقافة اليابانية نجد البوذي والشنتو والإسلامي والمسيحي، بمعنى هناك جمع بين نظامي التوحيد والتعدّد ولكنّ ذلك لا يخلّ بالإيلاف، مثلما أنّ التعدد اللهجيّ في النظام اللغويّ لا يخلّ بهذه الوظيفة.

إذا تأمّلنا جيداً أدركنا أنّ ذلك التنوع ليس منفصلاً تمام الانفصال عن الاختلاف، بل هو في الأصل مقبول بمقتضى خاصية الاختلافية في الثقافة: لأنّها تكسبها مرونة تجعلها قادرة على تقبّل ما تأسس خارجها أو مادلّ على مجموعة بعينها دون أخرى ونحن تحديداً قد سمّينا ما هو داخل الثقافة الواحدة بالمتنوع في المؤتلف، لأنّ الانسجام* بين مجموعة ثقافية واحدة يقتضي تقليص حجم الاختلافات إلى الحدّ الذي لايخلّ بالبنية الواحدة، خاصة كي يحفظ ماهو جوهري فيها. مثال ذلك إذا توفرت اللغة الجامعة والتاريخ الجامع والأصل الواحد وتغيرت العادات ولم تعد جامعة وتغير النظام المعرفي ولم يعد جامعاً أو تغيرت أديان أفراد مجموعة ثقافية، فإنّ ذلك لايخلّ بانسجامهم لأن ما تم فيه التنوع حادث بعد مكونات أصلية وهو يضمن مجالاً استبدالياً في مستوى الرؤى ويخص الجماعات دون الكل أو الأفراد في الثقافة الواحدة. ولكنه عموماً بالنسبة إلى دارس الاختلاف يهمّ خاصية أخرى مرتبطة بالاختلاف هي الافتراضية في الثقافة فلا توجد ثقافة دون اقتراض من ثقافة مجاورة أو بعيدة كلما حدث التقاء. والأكيد أنّ خاصية الاختلاف الدالة على المرونة تسوغ وجود المختلف الذي سرعان مايصبح تنوّعاً غير مانع من الاندماج. وهكذا يصبح الاختلاف في قلب الثقافة مكوناً أساسياً من مكوّنات الثقافة بنية مجردة أو دالة على مجموعة بعينها(٤).

إذا كانت وظيفة الإيلاف عبر الإدماج لا تقوم إلا بالحدّ الأدنى من الاختلاف في المستوى الداخلي فإنّ للاختلاف في المستوى الخارجي وظيفة أساسية هي تحقيق التواصل بين مجموعات ثقافية

مختلفة. وفي هذه الحال لا يمكن تواصل بين مجموعتين ثقافيتين إلا بعد اقتناع تام أنّ التعايش ممكن مع الآخر المختلف ثقافياً، ولذلك فهو المسوّغ الوحيد للتعايش مع الآخر وآلية التواصل الوحيدة. يحدث التواصل بين الثقافات في حال واحدة ضمن سياق المطاوعة وفي الحال الثقافية المحض: تثاقف ــ● تنوع / استيعاب أو اندماج طوعي نسميه في العادة وبالمعنى الإيجابي تداخلاً ثقافياً Cultural inter- ference / Inter-culturality وتكون لهذه الصيغة مسببات منها الهجرة (والنفي واللجوء) أو لقاء لأسباب اقتصادية أو أسباب معرفية. هاهنا قد تغتني الثقافة الذاتية بقيم وعادات من ثقافة أخرى تقترض لرفد مكتسب الذات وتنويعه. وفي غير هذا السياق سياق المطاوعة، ليس للاختلاف من وظيفة فهو عملياً يلغى في سياق المغالبة.

ففي السياق الإيديولوجي، وهو في الغالب الأعم يدلّ على المغالبة، إذ في الإيديولوجية بصفة عامة انحياز مصلحيّ نحو الجماعة: حمل على التثاقف ــ● حمل على الاستيعاب ــ● حمل على الاندماج/ إكراه. ونسمي هذا اصطلاحاً Cultural hegemony. ومسببات ذلك كثيرة منها الشعور بالمركزية والتفوق، والاستعمار بأنواعه والغزو الديني أو بفعل همجيّة الآخر، ويمكن عموماً أن نسمّي هذه الحال حالاً مرضية في مجموعة ثقافية معينة وهي علامة بداية الانهيار(٥).

ورغم أن الاختلاف كما بيّنا من جوهر الثقافة، فليس علينا أن نغفل أمراً آخر لو قلبنا المسألة من زاوية أخرى. إنّه - قيمة- أداة لتأمين استمرارية الذات والهوية إزاء الآخر. ففي عصرنا أصبحت الحاجة إلى الاختلاف التعبير الوحيد الممكن من حماية الذات من الذوبان ودفع الاستلاب. إنّه ما تعبّر به كل أقلية ثقافية/ إثنية عن وجودها، الأقلية الهندية في أمريكا، والشيشانية في روسيا والكردية والشركسية والأرمنية وغيرها، في كل بقعة من العالم تضطهد فيها أغلبية أقلية تختلف عنها وذلك ما نسميه سياق المدافعة Defense. في كل الأحوال يغدو الاختلاف مبدأ حوله وبه تنعقد العلاقة مع الآخر أو هو شفرة التعامل معه Code أو هو العقد الثقافي Cultural contract الذي على أساسه تقبل ثقافةٌ ثقافةً أخرى، لا تدمرها وتسعى إلى التعامل معها بشكل ندّي.

من جملة ما سبق يبدو أنّنا داخل الثقافة تعاقديون نسعى إلى الاندماج والتجانس والانسجام والتوحّد وعادة ما تعمل الإيديولوجيات الوطنية (مع الاحتراز الكبير في هذه الصفة) على خلق بنية فكرية واجتماعية موحدة ونحن اختلافيون تعاقديون نظرياً خارج ثقافتنا في سياق المطاوعة العقدية، ونحن كذلك اختلافيون

في سياق المدافعة ولكنّنا ملزمون اتساقيون في حال المغالبة. في السياق الأخير ليس يحدث الأمر بالتعاقد بل بالإكراه. ومعنى ذلك أنّنا في نهاية المطاف أمام شرطين:

- المغالبة نفي للاختلاف بما أنّها حمل على الاتساق فهي شرط تعطيله. وكلما انقلب الاتساق على التعاقد انتفى التواصل.

- التعاقد شرط التنوع والاختلاف وهو شرط التواصل داخل المجموعة أو خارجها وكلما اتسعت دائرة التعاقد تأكّد التواصل وتمتّن.

الشرط الثاني يوسع دائرة الإيلاف من شكله المجموعيّ إلى شكله الإنسانيّ والأول يضيّقه ويحصره في الطائفة والقومية الضيقة.

في المجمل ترجع تلك السياقات التي تحدّثنا عنها إلى حدّ الآن إلى سياقين، سياق الهيمنة الثقافية حين يلغى الاختلاف، وسياق التعاقد الثقافي بخاصية الاختلاف المفضي إلى التدخل الثقافي، وليس علينا أن نغفل سياقاً ثالثاً مهمًا جداً يسمى Trans- Culturality، أي عبر ثقافي أو ماوراء ثقافي يحدث دون تواصل فعلي في التاريخ ويعود بنية رياضية واحدة مشتغلة في الذهن، يدل عليه التشابه في العادات والأساطير وتنظم صيغة في المتخيل[6]. وبما أنني لن أتوقف عنده بالدراسة[7] سأشير إلى مثالين من الثقافة العربية والثقافة اليابانية يدلان على اختلاف ظاهر ولكنهما متّصلان ببنية رياضية ذهنية واحدة. يعتقد العربي أنّ صب الماء بعد رحيل المرتحل إنجاز عقد طلباً لعودته سالماً لأنّ الماء علامة حياة، والماء في هذه الحال يمثل السقيا الدالة على الاستمرارية ويعتقد الياباني أنّ وضع تميمة السلامة المأخوذة من معبد الشنتو jinia في حقيبة المسافر يؤكّد الحماية ومباركة السفر، وفي الحالين حدث تعاقد مع قوة نطلب منها السلامة والبركة بصرف النظر عن الأداة مادامت الوظيفة واحدة. وإذا كان العربي الذي يرغب في أن ينقطع ضيف السوء عن المجيء إليه يرمي بعده قطعاً من فحم بدلالة الانقطاع فإنّ الياباني يرمي الملح وبه الرغبة نفسها[8]. يتجاوز ذلك الثقافة الواحدة كي يدلّ على الاختلاف الظاهر والتصوّر الذهنيّ الواحد.

٢ - الحداثة والعولمة: سياق الاختلاف الثقافي والهيمنة الثقافية

في اجتماعنا وتنظيمنا لعلاقاتنا نحن في المجمل ننطلق من الجماعة بما تعنيه من مدى اندماج الفرد وعضويته في وحدة متماسكة نحو الشبكة؛ وهي جملة القواعد التي تصل الشخص بالآخرين على أساس المصلحة الذاتية[9] وهي أيضاً الخبرة المشتركة، وثم خمسة أنماط اجتماعية ترجع إليها خبرتنا الثقافية الاجتماعية،

ونحن نصنف تحت واحد منها بشكل معين، وكلّ نمط يدلّ على فئة اجتماعية- ثقافية باعتبار معاييرها المشتركة التمييزية:

- نمط تدرجي هرمي فيه قواعد صارمة تحكم الأفراد وتلزمهم وتكون للجماعة حدود قوية، والأعضاء يخضعون لضبط أعضاء آخرين في الجماعة ويؤدّون أدواراً مفروضة اجتماعياً وتمارس السلطة فيه دون مساواة وتبرر بالأدوار المختلفة للناس[10]. يتمثل في المجتمع الديني وبشكل أدق يمثله الهندوسي والمريد والمتصوف، ويمثله أيضاً المجتمع القبلي والعشائري.

- نمط مساواتي ليس فيه قيود صارمة، وفي هذه الجماعة ليس يوجد تمايز حسب الأدوار وليس للأفراد سلطة على بعضهم البعض وقد تسوى خلافاتهم عن طريق الطرد وقد تظهر فيه فصائل تتنافس على السيطرة داخل الجماعة وفق المبادئ المتاحة وهم مكتفون ذاتياً ويرفضون التسليم بعدم المساواة[11]. وينتمي هؤلاء عادة لمجالات ذات طابع مؤسساتي مدني.

- نمط فردي لا يندمج فيه الفرد في جماعة وليس له دور معيّن ولذلك فكلّ القيود حينية قابلة للتغيير، ولكنّ لهذا النمط ممارسة سلطوية على الغير رغم أنّهم متحرّرون نسبيّاً من ضبط الغير وقيوده، وهم يقودون أتباعاً[12]. يمثله رجل الصناعة العصامي الرأسمالي الذي يضعف ارتباطه بالمجموعة الكلية.

- نمط قدري يخضع فيه أفراده لقيود ملزمة، ولكنّهم مستبعدون من عضوية الجماعة ومن صنع القرارات التي تحكم حياتهم يمثله النسّاج غير النقابيّ.

- نمط اعتزاليّ أو استقلاليّ ينسحب فيه أفراده من دائرة القهر الاجتماعي و الإكراه رافضين الهيمنة والخضوع في الوقت نفسه [13]. والاعتزاليون يمثلون فئة دون أن يتعرفوا بعضهم ضرورة.

يمكن عَدّ الفئات / الأنماط الثلاثة الأولى نماذج من العلاقات الاجتماعية بوصفها إمّا شبكات مركزة على الذات، أو جماعات مساواتية مترابطة، أو جماعات مبنية هرمياً تدريجياً أمّا الفئتان الرابعة والخامسة فهما يمثلان مواقف معيشة[14]، قد لا ترتقي إلى حد بنية الجماعة لأنها غير نظامية ولم تتشكل قصدياً.

يحقّ لسائل أن يسأل ما علاقة هذا التصنيف بالموضوع المدروس حول الاختلاف في الثقافة وعلاقة ذلك بالعولمة والحداثة، والحق أنّ الإجابة ممكنة كلما قرنّا بين المساواتيين والحداثة وبين الفرديين والعولمة.

آ - المساواتية /الاختلاف/الحداثة

إن ما يسوغ تعايش الفئات الخمس أو الفئات الثلاث وأصحاب الموقفين القدري والاعتزالي هو وجود حيز من الاختلاف تسمح به مرونة الثقافة في خصوص الرؤى والتصورات أو بمعنى آخر تُعَدُّ خاصية

الاختلافية Differentiation قيمة لابدّ منها لتعايش تلك المجموعات دون صراع وإذا تدبرنا المسألة جيداً أمكننا بالفعل أن نجد أنّ المساواتيين مؤهّلون كفئة لقبول الاختلاف لأنّهم من جهة غير اتساقيين وجماعتهم تتسم بالمساواة وعلاقاتهم ليست طائفية مع الجماعات الأخرى، وتتميز كذلك بالاعتراض النقدي على كلّ قهر وعدم مساواة، كما أنّ العضوية فيها غير قهرية. وليس خفيّاً أنّ العلاقة بين الأفراد هاهنا لاتخرج عن حدود التعاقد وقبول الاختلاف ورفض الفردية والتدرجية الهرمية.

ويعتقد المساواتيون أنّ الإنسان خير بطبيعته حرّ ثم قيدته الأغلال لاحقاً (روسو في العقد الاجتماعي)، والطبيعة البشرية تصبح شريرة بفعل المؤسسات المنحرفة التي تعتمد الأسواق والتدرج. والمطلوب بناء مجتمع غير قهري: أفراده متساوون. لابد بين الجماعة من سلوك تعاوني يراعي المصلحة العامة ويدحض النزعة الفردية وينبذ كلّ مؤسسة قهرية ويقلّل من القيود [١٥]. كان الشغل الشاغل لهذه الجماعة أولوية المصلحة الجماعية على أنا الفرد وتقييد استقلاليته دون إلغائه، رغم أن هذا كان كذلك بشكل ما غاية التدرجيين ولكن في إطار صيغة أخرى.

لا نتردّد بعد الذي ذكرنا في بيان أنّ المساواتيين من حيث هم كذلك ووفق تطلعاتهم ومبادئهم قد أرسوا الحداثة*. من رحم خاصيات الثقافة، لما كانوا فئة نقية تدير المجتمع ديمقراطيّاً من خلال المجتمع**. لقد كان المساواتيون في جوهر البروتستانتية التي انفصلت وشكّلت نواة الفكر الحداثي، ثم كان المساواتيون أدلاء في التنوير واعتماد العقل والبحث عن قيمة الإنسان المستلبة من التدرجيين في المؤسسات الدينية أو شبيهتها المتحالفة معها المتواطئة في السياسة.

قامت الحداثة في شيء من التبسيط على المبادئ التالية:

– مبدأ الاختلافية وقد كان ذلك أساساً انطلقت منه ثم فارقت السائد وقبلت جملة من التعارضات. كان الفكر السائد قبلها يرغب في التماثل والتشابه والتطابق، وحل محله فكر يؤسّس التعارض الثقافي ضد سائد ديني وسياسي واجتماعي واحد[١٦].

– مبدأ تحرير الإنسان ودعم استقلاله عن الطبيعة وقهر المجتمع.

– رد الاستلاب نحو الطبيعة أو سلطة مؤسسة في مثل تحييد المؤسسة الدينية.

– إقامة العلاقة على أساس عقلاني هو التعاقد ودون مبادئ دينية احتكارية (الديمقراطية).

تلك هي الحداثة اختلافية، تحريرية، اكتفائية غير استلابية وتعاقدية[١٧]. ولم تكن أبداً غير سياق مستمر من البحث عن

الجدّة والقطائع والرفض والتحولات، ليست حالاً ننتهي إليها بل طريقاً ليس له نهاية[١٨]. هناك نظام كلّي ليس أحادي الخط ولا الاتجاه، فيه دينامية وتشعب وتفاعل.

في الثقافة كلّ فئة تتميز بالتضاد مع غيرها والاستيعاب يعني استبعاد آخرين وإقصاءهم، لذلك فالكل دينامي وفعال في علاقته بجماعته أو بغيرها.

ب - الفردية/الاتساق/العولمة

في دراسة سلوك الفرديين ونمط اجتماعهم ومبادئهم ننتهي إلى ملاحظات تؤكد أنّ العولمة لم تكن غير نتيجة حتمية بالمعنى السلبي لتصورات هذه الفئة. فقد كان الفرديون ومازالوا في الأغلب عصاميين تميزهم الفردية الصارمة، النجاح عندهم مادي، يرغبون في حرية العمل في السوق أداة لزيادة الثروة ويناورون في كل لحظة، وكل فردي إنّما هو مادي ونفعي يرغب في احتواء العالم والبقاء عنده للأفضل، لا يهتم بالأخلاق. يريد الفرديون أن يكونوا دائماً في مركز الشبكة أي مركز سلطة القواعد والقهر والإلزام. هؤلاء بخلاف المساواتيين يذهبون إلى أن طبيعة البشر ثابتة مثل المادة والبشر من جوهر واحد لا يعبؤون إلا بذواتهم، أي يسوّغون سلوكهم بمجاراة الطبيعة البشرية[١٩].

لقد رأى بعضهم أن الإنسان أناني عنيد يرغب في مصلحته الخاصة والتنظيم المؤسسي الذي يردعهم هو الاستبدادي. ولكن لتجاوز ذلك لابد من تنظيم سياسي تنافسي تصارعي. كان ذلك بالفعل تسويغاً إيديولوجيّاً لنمط الحياة الفردي. وقد لخص ذلك زعيمهم ومنظر الفكر الليبرالي الاقتصادي آدم سميث (١٧٢٣-١٧٩٠) الاسكتلندي عالم الاقتصاد الرأسمالي بقوله «ليس غذاؤنا من كرم الخباز والجزار والساقي، بل نحن نستفيد من حرص هؤلاء على مصالحهم الخاصة، ونحن لا نرتجي إنسانيتهم بل حبهم ذواتهم ولا ننتظر منهم تأمين حاجاتنا الضرورية بل نحفز فيهم الرغبة في تحقيق الربح»[٢٠].

وعلى نحو معين تعدّ هذه الفئة مسيطرة منذ ظهور صيغة اقتصاد السوق، فأفراده يمتلكون أدوات الإنتاج ويسيطرون في الوقت نفسه على وسائل الإنتاج الفكري ويخضعون أفكار الآخرين لأفكارهم قسراً[٢١]. الفرديون بطبيعتهم ينفرون من قوة الدولة بما أنّهم يريدون التحكم فيها لمصلحتهم وعادة ما يضعفون تدخل الدولة ويريدون توسيع شبكتهم على كلّ فئات المجتمع، أي هم إيلافيون اتساقيون، وفي الضفة الأخرى كانوا دائماً ضد المساواتيين.

من الواضح بناء على وصفنا السابق للفرديين أنّهم المستفيدون الأوائل من عدم الاختلاف وأولى من غيرهم بتأسيس نمط

إيلافي، أو توسيعه حتى يتجاوز دائرة جماعتهم نحو جماعات أخرى ثم نحو مواطن أخرى. هم وحدهم قادرون على الانحراف نحو الفيض على الخارج وإلغاء الاختلاف وتنميط قواعد شبكتهم وبسطها على كل من سواهم. وبالفعل فإنّ الثروة والرغبة في الربح سيولدان انحرافاً آخر نحو سياق المغالبة أو سياق الاتساق العالمي. هؤلاء فكّروا في العولمة وأرسوا النظام العالمي الجديد.

إنّ العولمة ليست غير انتقال من حال اتساق وإيلاف داخليين نحو تعميمه في فضاء كوني يتجاوز حدود المجموعة بما يلغي الاختلاف، لنقل بعبارة أخرى هي تنميط مبادئ وقواعد في التعامل بما يجعل خاصية واحدة من الثقافة تلتهم الخاصية الأخرى، أي جعل الجماعي عالمياً. قبل ظهور فئة الفرديين في المراحل السابقة للرأسمالية لم يكن هناك نظام اقتصاديّ ولا سياسيّ ولاثقافيّ عالميّ بينما منذ أن ظهر هذا النمط الحياتي حدث تحوّل وجنوح نحو اقتحام العالم من السياسة نحو الاقتصاد. وقد ظهر التحوّل جليّاً منذ ما بعد الحرب العالمية الثانية ضمن مشروع السيادة العالمية في سياسة الولايات المتحدة[٢٣].

سيتخذ الإيلاف /الاتساق الخارجي الإكراهي صيغة أمركة وكان يمكن أن يكون أوربة، لكن الفرديين في أمريكا كانوا أقدر من أمثالهم على اختراق العالم والمسارعة إلى احتواء ثرواته ومصادرتها ونهبها[٢٣]. وقد عبرت عن ذلك سيمون فيل S.Wiel* قائلة «نحن نعلم جيّداً أن أمركة أوروبا بعد الحرب خطر شديد جداً ...وأنّ أمركة أوروبا تُعدُّ دون شك لأمركة الكرة الأرضية»[٢٤]. وليس هناك أدنى شك في أنّ الأمركة بمفهومها العام تعني توسيع الطراز الأمريكي والحمل عليه.

في العولمة يتحول السوق إلى منظّم وحيد للعلاقات الاجتماعية والسياسية والمصدر الوحيد للسلطة والمراتب[٢٥]، كما أن السوق يغدو مثل الدّين نسقاً ثقافيّاً ذا وظيفة إيلافية، وذلك هو بالفعل أساس تفكير الفرديين، بمقتضى ذلك الناظم الجديد تنحصر كلّ القيم الإنسانية في القيمة التجارية ويفقد معنى الوجود المتنوع، ليس هناك عمل يدور بين تلك الأنماط الخمسة، بالمعنى تتجلى فيها الثقافة وتدل عليها لأنها نسق فكر فيه الإنسان فيما بعد الطبيعة. وإني مازلت متمسكًا بوجهة نظر الأنتروبولوجيين التي تؤكد أن لاشيء يحدث خارج الثقافة، وإذا كانت الثقافة سيرورة جماعية، فالاقتصاد نسقا سيرورة جماعية، تختلف الجماعات في تشكيلها تلك النسق ولكنه في النهاية ليس يدل إلا عليها. وفي قضية الحال ليس يدل النسق الاقتصادي الثقافي «العولمة» إلا على الفرديين. إن نمط حياة تلك الفئة

الذي تستخلصه من أنظمته المكونة ببين أنّها مترابطة متشابكة، الاقتصادي والسياسي والمعرفي والقيمي الديني والاجتماعي، جميعها مشدودة إلى معايير ثابتة تدور حول قيمتين متعالقتين «الربح طريق إلى الثروة». يتشكل السياسي وفق الاقتصادي ويدور معه، وينتج الاقتصادي نظامه الفكري التبريري لتلك المعايير من سميث إلى فريدمان، وينهض الديني القيمي بمهمة رفد الدوافع الاقتصادية. ذلك درس ماكس فيبر حين حلل العلاقة بين الأخلاق البروتستانتية وقيمة العمل، وفي الاجتماع تتجلى نوعية العلاقات القائمة على التبادل والاستهلاك وليس على التضامن العضوي.

ما حدث مع العولمة هو انهيار قاعدة التنافس في النمط الفردي بسبب عجزها عن إشباع تلك الجماعة[26]، فكان لابد من قاعدة شكلت استثناء وتجاوزا هي الهيمنة وجرت معها كل المستويات لأن تحركها نظامي، كان التنافس يتم داخل المركز وبين المراكز، ثم بدأت الهيمنة تحدث داخل المركز ثم توسعت على كلّ المراكز لتلغي كل الأنماط الأخرى، حتى انقطع كل إمكان تواصل بتعطّل قيمة الاختلاف، وغلبة وظيفة في الثقافة وظيفة أخرى.

لنفهم كيف حدث الصراع ولمن آلت الغلبة، حوصر المساواتيون، وهؤلاء ضمن نمطهم كانوا يشكّلون توازناً ثقافياً ويؤمنون وظيفة الاختلاف وقيمة الاختلاف وخاصية الاختلاف الجوهرية. وفي المقابل انتصر الفرديون وهؤلاء ضمن نمطهم كانوا يسعون إلى توسيع وظيفة الإيلاف على كلّ الأنماط المخالفة لأنّ الاتساق أداتهم ولهم فيه حياة وهذه العولمة علامة انتصارهم، وهي اللحظة التاريخية الدالة على سيادتهم. كنّا نعتقد أنّ علامة انتصار المساواتيين هي الحداثة، ولكن تمّ احتواء الحداثة أو تم توظيفها وانفكت عن المساواتيين، انقطعت المطاوعة وحلّ الإجبار والإلزام وانتهى التواصل وحلّت الهيمنة.

لم يتمكّن الفرديون من تحويل العولمة إلى نمط موسّع عالمي إلا بعد أن جعلوا منها احتفالية طقسية مرتبطة بغاية تحت شعار «الرفاه للجميع»، أي جعلوا منها فعالية رمزية ومن شأن الترميز دائماً أن يستبعد الاختلاف ويسير مع الاتساق، هي اختزالية إرجاعية، وكلّ اختزال هو نبذٌ للاختلاف وطردٌ له. ومجمل اعتبارات الفرديين في خصوص الترميز كانت معدّة سلفاً: لأنّ العلاقة الرمزية هي دائماً علاقة مسلّم بها، ولأنّ الطقس ليس أمراً معقولاً بالعقل، يحتاجون فيه إلى سلوك القطيع ورغبة القطيع كانت كلّ طقوس العولمة محدّدة بدقّة تتبع من وصايا الفرديين[27]، وارتقت إلى حدّ نبوة العصر، يتوبيا العصر، ودين العصر. لذلك وكما يبدو يَهْرَعُ الجياع إليها ويتضرّعون.

في عبارة موجزة، كانت الحداثة فلسفة العصر بما تعنيه من اختلاف، ولكنّ العولمة دخانُ العصر لونه واحدٌ ورائحته واحدة. وحين اختلّت وظائف الثقافة وغلب الائتلاف/الاتساق الاختلاف انقطع التواصل وأنتجت فئة نظاماً يدلّ على انحراف في الثقافة فلا بدّ إذن من البحث عن صيغة توازن في وظائف الثقافة. وإذا لم نتدارك حالنا فإنّ غزوهم مستمرّ[٢٨].

الهوامش

١- سميت مدينة سياتل على اسم الزعيم الهندي. راجع الخطاب في Congress Library Doc. No 124/x وانظر ترجمته العربية في مجلة النهج ٢٩/شتاء ٢٠٠٢م، ص.ص.٢٣٢-٢٣٤.

٢- الخلاف difference أما الخلاف فنقصد به Conflict.

٣- René Kaes, Une différence de troisiéme type (introduction), in Différence Culturalle et souffrances de l,identité, Dunod, paris, 1998, pl.

❖ استعمل الانسجام بمفهوم المصطلح الإنجليزي Congruence ومنه النعت Congruous وكلما استعملت الاتساق فإنّي أقصد المعنى السلبي.

٤- م ن، ص ٢١.

❖ - في عام ١٨٦٠م كتب Isaac Taylor عن الحضارة الأسمى ملحاً على تفوق الحضارة الغربية، وعدّ غيرها من الحضارات بربرية، وفي سبتمبر ٢٠٠١م امتدح رئيس الوزراء الإيطالي الحضارة الغربية؛ وعدّها متفوقة على الإسلامية.. ومازالت الحملة متواصلة ولن تنتهي لأن من يقولون بزعم التفوق هم الفرديون كما سنرى لاحقاً.

٥- م ن، ص ٣.

٦ - م ن، ص ٢ وراجع خاصة الهامش الأول، و ص ٦٥ في مقاله: Différence Culturalle et souffrances de l,identité.

٧ - لمزيد التدقيق راجع مقالنا «حوار قديم بين الثقافة العربية واليابانية، في دراسة عادة جامعة» في مجلة النهج عدد ٣٣/ شتاء ٢٠٠٣م.

٨ - الأمثلة كثيرة حتى بين ثقافات أخرى مثل طقوس الموت والتطهير والاستسقاء.

٩- Mary Douglas, Natural Symbols, Explorations in Cosmology, London: Barrie/ Rockliff, 1970, VIII.

١٠- M. Douglas, Cultural Bias, in the Active voici, London, Routledge/Kegan paul, 1982, p207.

١١- م.ن.ص ٢٠٦

١٢- م.ن.ص ٢٠٢ - ٢٠٣ - ٢٠٧ - ٢٠٨.

١٣- راجع M.Thompson. R.E.A.W. cultural theory, Westview press 1990, Introduction.

وقد ترجم هذا الكتاب علي سيد الصاوي في سلسلة عالم المعرفة بعنوان نظرية الثقافة عدد ١٩٩٧/٢٢٣ وننوّه بهذه الترجمة الجيدة التي اعتمدنا عليها أحياناً كثيرة وغيّرنا بعض المصطلحات اعتقاداً منا أنّها ربما تؤدي المعنى بوضوح أكثر.

١٤- انظر التفصيل في م.ن. الفصل الخامس، وانظر ما أضفناه في خصوص البنية لمزيد التوضيح.

١٥- م.ن. الباب الأول، الفصل الأول.

❖- أختلف تمام الاختلاف مع أصحاب نظرية الثقافة حين عدُّوا المساواتيين طوباويين أحاديي الثقافة، لأنَّ المساواتي ثائر على كلّ قهر رافض كلّ هرمية وذلك ما يعني أنه قابل للاختلاف ولكن يبدو أنّ النقد وُجّه لبعض التجارب الاشتراكية التي حادت عن أصل المساواتية، فأن تكون مساواتياً يعني مبدئيّاً أن تدافع عن الآخر.

❖❖ راجع Max Weber, Economy and Society, California press, 1978.

١٦-راجع Paul. Heelas, Religion, Modernity and post-Modernity, Blackwell, Oxford, 1996, p2.

١٧- حول الحداثة ونقدها راجع Alain Touraine, Critique de la modernité, paris, Fayard 1992. ch.1.

راجع أيضاً Bruno Latour, Nous n'avons jamais été modernes, paris 1990

١٨- Georges Balandier, Le Détour, Pouvior et modernité, Fayard 1985, p.p 132-133.

١٩- cultural Theory, ch1.

٢٠- Adam Smith, The Wealth of Nations. Modern Library, New York 1937. p14.

٢١- cultural Theory, ch8, Marx.

٢٢- سمير أمين: أمريكا عولمة تحت السلاح، مجلة النهج عدد ٢٢/٢٠٠٠ ص٧٦. وقد عَدَّ أنَّه لايمكن الحديث عن نظام رأسمالي عالمي قبل النصف الثاني من القرن التاسع عشر. فبعد هذا التاريخ يمكن الحديث عن قيمة معولمة.

٢٣- راجع R.D. Week. the Limits of Military Power, in the Washington Quarterly, Winter 2002

❖- اشتغلت الكاتبة سيمون مع الجنرال ديغول وتقلدت مناصب وزارية في حكومته.

٢٤- Cité àla page 1 comme exergue, in Roger Garaudy, Les Etats-Unis avant-garde de la décadence. Comment préparer le XXI siécle, Editions, Vent du large, paris 1997.

٢٥- راجع في هذا العرض م.ن، الفصل الثاني.

٢٦- لمزيد من التحقيق انظر سمير أمين م س، ص-ص ٧٥-١١٠.

٢٧- حول الترميز راجع Cornelius Castoriadis, L, institution imaginaire de La société, Seuil, 1999, ch3

٢٨- ذلك هو عنوان مؤلف مهم تحسن العودة إليه دائماً Noam Chaomsky, Year 501 the conquest Continues.

٤٨

أسلحة الإمبراطورية: سقط متاع وعولمة

شانتال مايارد (*)

- الحداثة ومابعد الحداثة. سراب الحداثة:

في الوقت الذي نجد فيه أن هناك أمماً كثيرة مرتبكة في الوقت الراهن من اقتحام طرق العمل للإمبريالية الغربية لثقافتها، فإنّها تطرح المشكلة على نفسها بمصطلحات فاصلة: تقدّم/تخلّف، حداثة/ تقليد (هذه المصطلحات التي تعود في الغرب سياسيّاً وأخلاقيّاً إلى فجر التنوير في القرن الثامن عشر؛ واقتصاديّاً إلى فجر الثورة الصناعية في القرن التاسع عشر) نجد أنّ الأمم الغربية غارقة منذ عدّة عقود في خطاب انحطاطها ذاتها

(*) شانتال مايارد: استاذة الفلسفة في جامعة مالقا- إسبانيا.

وخيبة الأمل من مثل الحداثة. بينما ما زالت كلمة حداثة تُشكّل بالنسبة إلى شعوب كثيرة سطوة سراب جميل، تحاول تلك الأمم الغربية أن تبني طوافات تُنقذها من الرمال المتحرّكة التي وقعت فيها.

ومن دون أن نملك الوقت للقيام بالعرض التاريخي الذي قادنا إلى هنا، يبدو أنّ الأمم غير الغربية قد شرعت في رحلة مسارها ليس لها ولا هي مهيّأة لها: العولمة.

ومع ذلك يجب ألا نخلط بين العولمة التي تؤثر اليوم، سلبًا أو إيجابًا، على جميع الأمم، وبين الحداثة. وكي نفهم بعضنا بعضًا من المناسب أن نوضح بعض النقاط. أولاً عن أيّة حداثة نتكلّم؟ لأنّ من الممكن أن نتكلم عن الحداثة من ثلاث وجهات نظر كحدٍّ أدنى:

إنّ الحديث عن الحداثة من وجهة النظر الفلسفية هو الكلام عن الثورة التي افترضتها العقلانية العلميّة عند غاليلو وتطبيق هذه المبادئ على منهج البحث الفلسفيّ عند ديكارت. فالعقلانية التنويرية بالتالي ناتجة عن إرادة النظام الوليد هذه.

ومن وجهة النظر الاجتماعية-التاريخية نستطيع أن نحدّد بداية الحداثة في لحظة انبثاق الرأسمالية وبالتالي الكلام عن عقلانية اقتصادية (منذ القرن السادس عشر) أو نستطيع أن نعالج مجتمع القرن التاسع عشر الصناعي والتكنولوجي كاملاً.

من وجهة نظر علم الجمال، نستطيع أن نتحدّث عن الحداثة كحركة ناتجة عن اكتشاف ذاتية الجميل وعن الفنان كمبدع (منذ عصر النهضة) أو أن نُركّز على إشكالية تغيير القياس (المثال) عند الطليعيين: الفنّ كموضوع للعمل الفنيّ (بدءًا من نهاية القرن التاسع عشر).

من الواضح أنّه يوجد بين كلّ هذه الحداثات شيء مشترك: ولادة الذاتية والاستقلال المضطرد للفرد كفاعل: فحرية التفكير، والقدرة على النقد والنقد الذاتيّ والدفاع عن حقوق الإنسان قد وجدت مهدها.

حين نفهم الحداثة بمعنى التقدّم، فإنّنا ندخل في المجال الاقتصادي. وعندئذ ما يتمّ الكلام عنه إنّما هو تحرير الصناعة وما ينتج عنها وهذا ما نقصده بمصطلح «العولمة». ومع ذلك هناك اختلافات كبيرة بين العولمة والحداثة. فالحداثة تأسّست على الهوية الشخصية والوطنية أيضًا. بينما العولمة تعود لتدخل الفرد في الجماعة لاغية استقلاليته العقلية والعاطفية، تمامًا كما تقضي على الدول القومية.

لاشكّ أنّ المجالات الثلاثة المشار إليها، الأخلاقي (السياسي- الديني)،

والاقتصادي والجمالي مترابطة. وأودّ أن أقدّم ملاحظة تأملية حول كلّ واحد منها، وأن أبيّن كيف أنّ المسؤولية التي تخصُّ كلّ واحد منّا تقوم أكثر من أيّة لحظة تاريخية أخرى على أرضية علم الجمال.

- أزمة قيم؟ في القيم نعيش.

إنّ الخطاب حول العولمة (العابرة للثقافات والعابرة للقوميات) يأتي الآن ليحلّ محلّ خطاب أزمة الحداثة، التي سُكّ فيها مصطلح «مابعد الحداثة» في الوقت الذي كان يتمّ فيه الكلام عن «مابعد التصنيع». واحدة من أكثر الإشكاليات تكرارًا في خطاب ما بعد الحداثة كانت إشكالية أزمة القيم. لقد تُركت من دون حلّ. وعدّ من نافل القول أنّ مجتمعنا أضاع قيمه وبالتالي صار بلا قيم. وقد طُرحت إمكانية استعادة القيم القديمة أو استبدالها بأخرى. بالنسبة إلى فهمي، ليس واضحًا جدًا أنّه يمكن لمجتمع أن يخلو من القيم. وسأوضّح ذلك.

سيكون من المفيد أن نتذكّر أنّ المدلول الأوّل والأكثر شيوعًا في كلمة قيمة إنما يعودُ إلى المجال الاقتصادي، فالقيمة هي سعر بضاعة ما أو منتج ما. والسعر يوضع بناء على تقدير يرتكز على الطلب، والذي ينتج بدوره عن حاجة - (طبيعية أو وضعية). إذن تضع القيمة الشيء في المكان الذي ينطبق عليه في سلّم توقع الصفقات.

وبانتقالها إلى مجال العادات والثقافة فإنّ فكرة القيمة تبقى محافظة بطريقة خفيّة على هذا المعنى. فالقيمة الجمالية لشيء ما أو القيمة الأخلاقية لعمل ما تضع الشيء أو الفعل ضمن سلّم من القبول أو الرفض عند الجماعة التي تبنت شرعةً (كود) محدّدة.

أن يكون العقل هو الذي يملي القيم، وأنّه يجب أن يكون الأمر كذلك أو لايكون، أمر يمكن مناقشته. عمومًا ليس العقل هو الذي يملي القيم، بل العقل مستخدم من قبل السلطة (السياسية أو الاقتصادية) للوصول إلى بيّنات (حجج) تُصادق أو تعطي الشرعية للقيم ولشرعتها. واليوم كما هو الأمر دائمًا من الملائم أن نسأل ما القناع الذي تملكه السلطة التي تقدّم وترسّخ القيم التي نحن فيها.

لأنّنا حقيقة في القيم وفي القيم نعيش. وليس من الضروري التوقيع على اتفاق لأجل ذلك. فالقيم تصنع من خلال تلقي الإشارات في عالم مشترك ليس مصنوعًا من عناصر أحادية عقيمة بل مما لا نهاية له من الأشياء التي يتفاعل معها الأفراد. ما من حركة حيادية. فالحركات ذاتها التي تحكم حياتنا هي مصدر جبّار لبناء القيم. إنّ ضغط زرّ لسماع موسيقى، لرؤية صور، لتلقي بريد، لسماع صوت شخص ما، لصبّ قهوة، إخراج علكة أو نقود، لإشعال نور أو

إحداث حرارة، هذه الحركات هي نفسها التي تحكم حياتنا، عبر كلّ الأحاسيس، إنّها، وعلينا ألا نخدع أنفسنا، مصدرٌ جبّار لبناء القيم.

ليس صحيحًا أنّه لاتوجد اليوم قيم. ما يجري هو أنّ النظام الذي كان يفترض أنّه منطقيّ: القيم أولاً، ثمّ العمل ثانيًا هو، في الواقع وبشكل عام، معكوس: العمل أولاً ومن ثمّ القيم ثانيًا.

التخيير: تُصبح استعادة القيم القديمة أو استبدالها بأخرى بلا معنى حين ننتبه إلى أنّها ليست موجودة وحسب، بل نعيش معها، حتى دون أن ننتبه. مهما تكن هذه القيم فإنّ بالإمكان معرفتها ببساطة من خلال القيام بعملية سبر يأخذ بالاعتبار ما الشيء الذي نكرّس له أكبر جزء من وقتنا الحقيقيّ، اليومي، وما هي الدوافع التي لأجلها نفعل ذلك. فليست قيمًا واقعية بل مثاليات فارغة هي القيم التي لاتحمل ضمنًا غايتها في العمل اليومي وفي مجموعها كلّها. إذن ماهي القيم الفاعلة في كلّ مجتمع، اليوم؟ هذا هو السؤال الذي يجب علينا أن نُجيب عليه.

إنّ مسألة انعدام القيم التي كثيرًا ما تشغل الناس اليوم، هي بعد كلّ حساب، مسألة حنين. إنّ القيم التقليدية التي كانت تنتمي إلى الشّرعة القديمة، والتي لانعيش واقعيًا فيها، تدخل في تصادم مع تلك التي نعيش فيها فعلاً. إنّ ما يُسمّيه البعض بـ «انعدام القيم» ليس إلا طريقة في التعبير عن حنين للقيم القديمة، تلك التي ما عادت مفيدة لأنّ العالم الذي نعيش فيه يقودنا للقيام بحركات (إيماءات) أخرى. المسألة أنّ الجسد أكثر مطواعية من العقل: فالجسد يتبنى الترتيبات الجديدة ويقوم بحركات جديدة بينما العقل ما يزال راسيًا في أقدم حركاته. إذن فالصراع يظهر بين الحياة والاعتقاد.

الحلول: هل نتنازل للعالم الجديد، ننفي أنفسنا؟ نتجمّع في أخويات؟ نشكل رجال حرب عصابات؟ أم نفتح عيوننا، نتخذ مسافة ونتساءل عن فائدة المعتقدات، تكوين العادات والمعتقدات والحاجة لبناء تخيلات (عوالم) مشتركة؟

اقتصاد الاستهلاك. الاندماج الفاسد للغات التقليدية

إنّ مصطلح عولمة يريد أن يُفهمنا أنّنا في عملية اختصار الثقافات كلّها في ثقافة واحدة، الأشكال كلّها في شكل واحد، السلوكيات كلّها في سلوكية واحد. لكنّنا لا نأخذ دائمًا في الحسبان بشكل كاف أنّ الثقافة، طريقة رؤية أو فهم العالم والسلوكيات التي ستكون بالنتيجة الوحيدة إنما هي سلوكيات حضارة مستهلكة يقوم رغدها فوق الرمال المتحرّكة لنموذجها الاقتصادي، نظام الاستهلاك. الذي لم يعد

مُقتصرًا على الغرب. اقتصاد مأزوم يحتاج لـ «عالم ثالث» ليس فقط كيد عاملة بل وكزبون أيضًا.

إنّ الحديث عن العولمة هو فعلاً حديث عن الاستعمار بالنسبة للغرب. لكن المسألة تتعلق بعملية يساهم المُستعمرون بفعالية في نظامها.

لقد كان الشعار العسكريّ القديم «فرّق تسد» فعّالاً جدًا. لأنّه كان هناك «آخر» وكانت هناك مهمة مقاتلته للاستيلاء على ممتلكاته. وكلّما كانت قوى العدوّ أكثر انقسامًا كلّما ازدادت ضعفًا. لأنّه كان هناك عدوّ وكان هناك مقاومة.

بالمقابل فإنّ آلية استراتيجية السوق الفاسدة جدًا ليست التجزئة بل التوحيد (الانتظامية). المسألة لا تتعلق بمواجهة أيّة مقاومة بل بالقضاء على ما يمكن أن يدعمها، وهذا هو بالنسبة للآخر الإحساس بأنه الآخر، بالضبط الإحساس بإمكانية أن يكون منهوبًا ومحتلاً. إنّ فساد الاستراتيجيات المعولمة يصل هنا إلى حدود مشغولة جدًا، فالمسألة تتعلّق بأن لايملك الشعب المحتل إحساسًا بأنّه محتل، أن لا يتبنى منتجًا بعينه بل أن يصل به الأمر إلى أن يعدّه له. مثلاً ألا يخطر ببال شاب من الإسكيمو أن يُفكّر أنّ الكوكاكولا هي أمريكيّة شماليّة، أو أن يفهم إيطاليّ أنّ الفأر توبولين (وهو الاسم الذي يطلق على إنتاج ديزني ميكي ماوس في إيطالية) هو إيطالي (هذا هو مايسميه ر. روبرتسون بالعولمة).

وهكذا ومقابل الشعار العسكري «فرّق تسد» فإنّ الشعار التجاري «وحّد تسُدْ» هو وحدة دون آخر مقابل وحدة مع آخر. ما كان يسمّى في الماضي عدوًا يسمى اليوم زبونًا كامنًا (محتملاً)، زبون هو أيضًا يده العاملة ذاتها. فالزبون مستخدَم، مستعبَدٌ، أراضيه منتزعة منه، لكن برضاه ما إن تُصنّع المنتجات حتى يُعاد بيعها إليه، وما يتقاضاه مقابل عمله يعود إلى يد رجل الأعمال. دائرة تامّة. هذه الدائرية لاتتحقق في مجال الفاعل (المنتج هو من ينتهي باستهلاك المنتج) وحسب بل وفي مجال العرض. المنتج مستورد مثلاً من الشرق من قبل الغرب، حيث يُصنّع /يعاد تصنيعه كي يُصدّر من جديد من الغرب إلى الشرق. ولايحدث هذا للمادّة الأولية فقط (معادن، نباتات، وأشياء أخرى) بل للمواد التراثية. إنّ النظام الاستهلاكي يستولي على كلّ شيء: الأغذية، الزينة، الملابس، الموسيقى، الصور الطقسية أو العبادات، كلّ شيء يمكن أن يُعاد تصنيعه. في هذه العملية تتم عمليّة انتزاع الشيء سياقه، بمعنى أنّه يفقد تمايزاته الأصلية لأنّه اقتلع من سياقه الذي كان فيه وكان له فيه معنى خاصّ. إنّ هذه القدرة على الاستيلاء (وضع اليد)

على الشيء بإخراجه من سياقه وإعادة تسييقه هو ما يسمح بانتقال أشياء هذه القارة إلى قارة أخرى في رحلة ذهاب وإياب يضيع خلالها أبسط ما في التراث الأصلي. تلك هي عملية تفكيك التراثات. فالمسألة لا تتعلّق فقط بأن يتمّ تمثّل منتج ما من قبل الغرب وإخضاعه إلى تصنيفات أخرى، بل إنّ المنتج ذاته، الخارج من سياقه والفاقد لطبيعته يُعاد تصديره إلى بلد المنشأ لاستهلاكه. وهكذا يُستورد من الهند زيّها، وتُصمّم بدءًا من هذا النموذج ملابس غربية مرتفعة السعر تشتريها بعد ذلك عائلات ميسورة في بومباي أو نيودلهي. كذلك الأمر بالنسبة إلى الموسيقى التراثية من مختلف القارات فهي تُصدّر إلى الغرب، حيث يُعاد بناؤها بآلات محلية وتعاد لتباع إلى الأمم التي جاءت منها.

لكن أفظع ما في الأمر هو أن هذه المنتجات لا تُعاد مُحسّنة بل مُتفّهة، مسفّهة وفاقدة لطبيعتها.

- سقط المتاع والعولمة

يحدث التتفيه حين لا يفقد شيءٌ، أو حركة، أو سلوكٌ معناه الأصلي بإخراجه من سياقه وحسب بل يفقد معه القيم التي كانت له بعد إخراجه من سياقه، العنصر الثقافي يكتسب قيمة جديدة حسب الوظيفة التي يلعبها في الجوّ الجديد. إن عرضًا طقسيًّا أو يوميًّا يخرج من نصّه حين يقتلع من مكانه الأصلي (معابد، بيوت، إلخ). حيث كانت له وظيفة عملية ويُعرض في متحف، حيث تتحوّل وظيفته إلى الإعجاب به جماليًّا. تُعامل هذه الأشياء في قاعات العرض على أساس أنّها أعمال فنية».

إنّ تقدير الزخرفة والشكل الجمالي في شيء طقسي هو انتباه على السطح. فالعرض أو الغناء كانت له وظيفة عملية.

وما كان يهمّ هي فائدته لبعض الغايات، تأثيراته وليس تأثيريّته. فالثقافة الحالية هي ثقافة التأثيرية وهذا حسب فهمي في الغرب بقايا العاطفية ما بعد الرومانسية. إنّ لكلّ عصر طريقة وعي محددة، تحمل معها طريقة في التفكير وفي الشعور. لكلّ عصر مقولات عاطفية وجمالية أيضًا. فالطريقة الخاصّة بالرومانسية في القرن التاسع عشر هي التي كانت تنطبق على مقولة ما هو سام: وعي الهاوية، أخلاق البطل، إرادة المُحال اللانهائية، أعماق الروح المعذّبة. في نهاية القرن التاسع عشر تحوّل الشعور السامي إلى حركة عاطفية، وفي مرحلة ما بين الحربين، حوّلت الحاجة لنوم هادئ ومضمون حنين الرومانسي للجذور الكلاسيكية إلى الإعجاب بالأشكال اللطيفة، الانسيابية والمزهرة. هُجر الجميل، الصارم أكثر من اللازم لصالح اللطيف والغاية بذاتها إلى الغاية لأجل ذاتها. تلك كانت مرحلة سقط المتاع.

وسـقط المتاع (الكيتش) هـو زخـرفـة للأشياء والمشاعر والاستخدامات والروح، والحياة كلّها. ويتميّز بقدرته على الاستيلاء على كلّ شيء، نسخ كلّ شيء بالتـقليل من شأنه، وسقط المتاع، ككلّ مقولة جمالية هو أيضًا مقولة أخلاقية، طريقة في العيش، طريقة في الحياة. هناك أشياء ساقطة، أمـاكن سـاقطة، لكن أيضـًا هناك روح ساقطة.

سقطُ المتاع طريقة في الكذب. هو الـ «كما لو أنّ» في الثقافات المفقرة والمنحطة. هي «هو- لكن- ليس- هو» الذي لايصل حدّ أن يصبح مجازًا، لأنّه يبقى في المياه الآسنة لـ «أريد لكنّني لا أستطيع». ففي المطبخ نضع طبقة من البلاستيك تبدو مرمرًا، نبني بحجارة ونصنع أثاثًا يبدو قديمًا، وتُقدَّم موائد تبدو قروسطية، ونُخطّ على الإسمنت خطوطًا يبدو معها البناء حجرًا مرصوفًا، نُصمّم أحذية تبدو من جلد الأفعى، بلاستيكًا يبدو جلدًا. نلبس نحن الغربيين على الطريقة الشرقية، لأنها تبدو غريبة والشرقيون على الطريقة الغربية لأنّها حديثة. فالغريب والحديث في الحقيقة شكلان لقيمة واحدة، قيمة الجديد. والجديد يكتسب قيمته من أنّه مُشتق من المختلف والمختلف قيمة لأنّه يسمح بلفت الانتباه، الذي هو حاجة للفرد حين لا يكون هذا محددًا بثقافة تقليدية تملي عليه العمل والواجبات والعلاقات، بل عليه أن يُدافع عن نفسه ذاتيًا بالتنافس مع أفراد آخرين.

إنّني أفهم ثقافة العولمة على أنّها ثقافة سقط متاع. ثقافة تهضم كلّ شيء وتعيده مصغّرًا ومنحطًا ومتَفّهًا. وعقلية سقط المتاع تضمغ كلّ شيء: هناك روحية سقط متاع، عقلية سقط متاع، بيئية سقط متاع، إلخ. إنّنا نعيش غارقين في الخداع، والتمثيل الخادع لما كان في مراحل أخرى أصيلاً. وهذه التثنية في الأشياء تحمل في طياتها تثنية في العواطف: نبكي كما يُبكى في تلك الحالات، نحبّ كما يُحبّ في تلك الحالات الأخرى. نخاف ما يُقال لنا إنّه مخيف. صناعة التمثيل (السينما بالدرجة الأولى) تأخذ على عاتقها خلق منتجات تضمن استمرارية حالة الأشياء المذكورة. نُفوّضُ قدرتنا بإثارة مشاعرنا.

مايحدث هو أنّ حواسّنا أشبعت وفقدنا عفوية الإدراك. نعتقد أنّ تسجيل صوت ناقوس هو نفسه صوت الناقوس، وأنّ حبّة بندورة بلا طعم أنتجت تحت بلاستيك دفيئة ما تزال تملك مكونات البندورة، نعتقد بالتمثيل، لكن ما من تمثيل ينقل الطاقة الأصلية لكائن يهتز. علّمونا أن نتلقى الأفكار، لكنّنا نسينا كيف نتلقى ما يوجدها أصلاً، ماينبض تحت الكلمات التي نقولها مثلاً. مُحاضرة أو كونشرتو يعاد بثهما، ما الذي يعيدون بثه؟ عقلنا يعيد بناء

البواعث انطلاقًا من معطيات بصرية وسمعية، لكنّنا لانتلقاها بلحمتنا.

- دور المثقف في عصر سقط المتاع، مسؤوليات مشتركة

إنّ سقط المتاع هو سلاحُ الاقتصاد الاستهلاكي. وروح سقط المتاع هي روح المتواضع الموحّد، روح الثقافة الجماهيرية كما فهمها بشكل جيد أومبرتو إكو في أيّامه. إذا ما صنعنا أفراد سقط متاع فإنّنا ندعم الوضع الاستهلاك. المسألة تتعلق إذن بتقديم الإشباعات المادية والعاطفية المعتدلة التي تتمكّن من الحفاظ ظاهريًا على حالة من الإشباع، لكنّها في أعمق طبقات الروح غير مشبعة على الإطلاق. إنّ سياسة الاستهلاك تحتاج إلى أفراد تواقين، هم دائمًا في حالة عدم إشباع. إنّ الفردَ /سقط المتاع/ يبحث عن الإشباع لأنه غير آمن وتابعٌ في جوهره. إن صناعة المنتجات التي ترفع أو تحافظ على مستوى الوعي مستنفرًا هي لهذا السبب ضدّ الإنتاج. على العكس سنشجع الرداءة في المجالات كافة، وبخاصّة في وسائل الاتصال الجماهيري بهدف الحفاظ على المتطلبات في حدودها الدنيا. «اختصر الشيء إلى سقط متاع وستنتصر» ذلك هو شعار الحزبية الإمبريالية.

ما العمل أمام هذا الوضع؟ قبل كلّ شيء، أن نتخلى عن هذا الكم من التجريدات وأن نفكّر بمصطلحات محدّدة. يمكن أن نشكّل جزءًا من الآلة (= النظام، «المؤسسة»، «الإمبراطورية» إلخ). التي اكتسبت هويّة على هامش الأفراد وتعمل على الطريقة الكافكية. لكن الآلة لاتعدو كونها مجازًا. المؤسّسات، الحكومات، الشركات مكوّنة من أفراد، ومما لاشكّ فيه أنّنا نحن الأفراد من يحافظ على النظام. ولولا وجود المستهلكين إجباريين لكان على الآلة أن تراجع حساباتها. وبالتالي على الأفراد، علينا جميعًا أن نعيد النظر بمكاننا في مسننات الآلة.

وهكذا إذا كان سقط المتاع هو السلاح الذي يُستخدم لتشجيع السأم، فمن المهم في المكان الأول أن نُحدِّد ماهيته، وأن نتوقف مليًا عند طريقة الحساسية التي تظهر متأثرة وقيم تُؤثّر. لكن الأهم هو محاربة السأم. إنّ روحًا تتغذّى على الواقع ليست جائعة للتكافؤ. إذا عدنا ووجدنا الإشباع من حولنا لن نحتاج لاحتكار الأشياء دون تمييز.

لنبدأ إذن بأنفسنا. فسقط المتاع هو درجة الحساسية: استعادة النبرة المناسبة. نسيان المتعلَّم. نحن الذين تربينا على التلقي التصوّري (إيديولوجيات من أيّ نوع) تجميل العقل: اقترابنا من العالم انطلاقًا من عقل حساس، حسّي، تساهمي، رؤوف. عقل يتوق لحدائق حيث تضع المؤسّسة

إسفلتًا وإسمنتًا. عقل يريد أن يرتاح على مقاعد خشبية مشتركة وليس على مقاعد معدنية فردية.

استعادة النظرة، إنقاذها، العمل من النظرة التي تفصل، تُسيّج، تحدّ، نظرة متيقظة ومشاركة.

إنقاذ السمع: في الكتابة الصينية، من يملك حكمة يُمثَّل بالفكرة المكتوبة كشخص له أذن كبيرة بشكل مُفرط. استعادة الإصغاء. الابتعاد كثيرًا عن الضجيج الداخلي (ثرثرة العقل المتواصلة) كما عن الكلمة الباطلة. تعلّم الإصغاء إلى صوت الأشياء، جلبة الصمت المحمّلة بالمعاني. تعلُّم العالم بواسطة السمع.

إنقاذ الحركة (الإيقاعة) استعادة معنى الحركة، كلّ حركة من الحركات القديمة. الرجل/ سقط المتاع يفرط بالحركة كما بالصوت، لأنّ كلماته جوفاء ويظنّ أنه بواسطة المداورة والتأكيد سيحمّل بالمعنى الشيء الذي لايملكها. جعل أكثر الحركات ركودًا تتناسب مع إيقاعنا وانسيابه. لتكن الحركة عين جسدنا وأذنه. تنقية مقاصدنا كي تصبح الحركة خفيفة. إنقاذ الحركة: العناية بالحركة التي تصنع زماننا وتحكيه لنا.

وبعد ذلك وقبله ودائمًا إنقاذ الوعي: القدرة على المراقبة مراقبتنا لأنفسنا، وشعورنا بأنفسنا ومعرفتنا بأنفسنا. معرفتنا بأنفسنا في الآخرين. ففي الجدل بين الآخر والذات كثيرًا ما ننسى أنّنا نتشابه. قد تكون دوافع تأثّرنا مختلفة، لكنّ القدرة على تأثّرنا هي ذاتها، قد تكون النظريات التي نبنيها مختلفة، لكن القدرة على بنائها هي ذاتها. كلّ أمّة تبني استراتيجياتها كي تتحمّل الألم وفكرة عدم الاستمرار التي نشترك فيها جميعًا. علينا إذن أن نعرف أنّنا مختلفون على السطح متشابهون في الجوهر. وهذا التحقق لايمكن أن يتم من مكان آخر إلا من العقل الرؤوف.

❖ ❖ ❖

٥٧

الثقافة العربية بين العولمة والخصوصية: الإشكال النظري

د. حسـن حنفـي *

١ - تعدد مسارات التاريخ.

لكلّ ثقافة مسارها. ولا يوجد مسار واحد لجميع الثقافات. فالثقافة تعبير عن مرحلة تاريخية بعينها، وتتشكّل في إطار الوعي التاريخي للأمة ومن خلاله. وتتعدد المسارات بتعدد الثقافات عبر التاريخ. فإذا ما سيطرت ثقافة وذاعت، وتحولت إلى ثقافة مركزية وأصبحت باقي الثقافات في الأطراف، وأصبح مسار الثقافة المركزية هو العصر والتاريخ والمسار لباقي المسارات، يعادل الثقافة العالمية، وغيرها ثقافات محلية. حدث ذلك في الحضارة المصرية القديمة بل في مجموع حضارات ما بين النهرين وكنعان عندما كانت تمثل الثقافة

(*) د. حسن حنفي: باحث ومفكر من مصر الشقيقة.

المركزية وغيرها من الثقافات اليونانية في الغرب، والفارسية والهندية في الشرق ثقافات الأطراف. وحدث ذلك أيضاً مع حضارات الشرق القديم، عندما كانت ثقافة الهند في المركز تنتشر خارج حدودها إلى الصين وأواسط آسيا فتحولت ثقافاتها إلى ثقافة الأطراف. كما حدث ذلك في الصين عندما انتشرت ثقافاتها ودياناتها خارج حدودها، وأصبحت مركز العالم، وتحولت باقي الثقافات حولها إلى امتدادات لها. ثم تكرر ذلك مع اليونان، بعد فتوحات الإسكندر، عندما أصبحت الثقافة اليونانية ثقافة المركز وباقي الربوع التي انتشرت فوقها اللغة العربية والثقافة عند الرومان غربًا، وفي مصر جنوباً، وفي آسيا شرقًا، وفي وسط أوروبا شمالاً هي الأطراف. ثم ورثت الثقافة العربية الإسلامية الثقافات القديمة، وذاعت في الشمال الغربي إلى أوروبا عبر الأندلس، وفي الشمال الشرقي في أواسط آسيا، وفي الشرق في جنوب آسيا عبر فارس والهند حتى الصين، وأصبحت هي ثقافة المركز تفيض على غيرها من الأطراف. ثم جاء الغرب الحديث يرث الثقافة العربية الإسلامية. فتصبح أوروبا مركز الثقافة العالمية، وثقافات أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية في الأطراف. وقد يكون العالم على أعتاب تحول جديد في علاقة المركز بالأطراف، من أوروبا إلى آسيا من جديد بمفردها أو في لقاء مع أفريقيا وكما تجسده الثقافة العربية الإسلامية في آسيا وأفريقيا. وكما انتقلت الروح من الشرق إلى الغرب عبر آلاف السنين، قد تعود الروح من الغرب إلى الشرق من جديد في المستقبل القريب أو البعيد (وتلك الأيام نداولها بين الناس).

وفي خضم سيطرة المركز الأوروبي في عصوره الحديثة وترويجه لثقافته خارج حدوده إلى باقي الثقافات أصبح مسار التاريخ الأوروبي عن وعي أو عن لا وعي هو المسار التاريخي لجميع الثقافات. فنحن في نهاية قرن آخر، في نهاية القرن العشرين وبداية القرن الحادي والعشرين، في نهاية الألفية الثانية وبداية الألفية الثالثة. وكأن تاريخ العالم يبدأ فقط منذ ألفي عام، منذ ولادة السيد المسيح، وكأن قبل ذلك لم يكن هناك تاريخ ولا ثقافات ولا شعوب. وماذا عن حضارات الشرق القديم بما في ذلك مصر التي بدأت منذ أكثر من ثلاثة آلاف عام أي ما يقارب من ضعف التاريخ الميلادي. ولمَ يكون ميلاد السيد المسيح هو الحد الفاصل بين ما قبل التاريخ، وما بعد التاريخ، بين القديم والجديد، بين الشرق والغرب؟ لكل ثقافة بدايتها في التاريخ. فاليابان تبدأ التاريخ كل مرة ببداية تولية الإمبراطور العرش. وفارس وحتى عصر الشاه تبدأ التاريخ منذ قورش. والعبرانيون يبدؤون التاريخ منذ

أكثر من خمسة آلاف عام، منذ خلق الله العالم. والمسلمون يبدوون بالتاريخ الهجري، وهم الآن في الربع الأول من القرن الخامس عشر، في نهاية ١٤٢٤ وبداية ١٤٢٥. ومع كل حدث عظيم يبدأ التاريخ، عام الفيل، ميلاد الإسكندر، تنصيب إمبراطور. لا توجد نمطية في المسار التاريخي لكلّ الشعوب والثقافات. إنما المركز هو الذي يفرض مساره على الأطراف. ولما كان الغرب الحديث الآن هو المركز فهو الذي يفرض مساره على باقي الثقافات، ويجعل العالم كله يمتثل بمساره هو نهاية قرن وبداية آخر فتخضع كلّ الشعوب نفسها في مسارها. ويزداد الاغتراب الثقافي والحضاري عند كل الشعوب باستثناء ثقافة المركز. وفي خضم الإعجاب بالحاضر يتم نسيان الماضي. وفي زحمة الوعي السياسي يتمّ طيّ الوعي التاريخي. وفي لذّة التمتّع بالثمار ينسى الآكلون الجذور التي بدأ غرسها قبل فصل الحصاد. وفي تدوين التاريخ الحديث، وقعت مؤامرة صمت على الجذور لصالح الثمار ربما لنزعة نفعية مباشرة أو بنية إخراج الشعوب التاريخية القديمة من التاريخ وحصرها في متاحف تاريخ الحضارات القديمة لاتّساع المجال للشعوب اللاتاريخية الحديثة التي ابتلعت عصورها الحديثة في القرون الخمسة الأخيرة كلّ تاريخ البشر السابق، اعتزازًا بالجديد على حساب القديم.

وهناك فرق بين التاريخ والوعي بالتاريخ[41]. التاريخ ليس زمانًا أو عصورًا وسنوات طبقًا لدورات الأفلاك. هذا هو الزمان الكونيّ الفلكيّ الذي لا يشعر به أحد. هو زمان تقريبيّ للحساب وليس زمانًا شعوريًا وإحساسًا بالتاريخ. إنّما التاريخ هو الوعي بالتاريخ، والزمان الكوني هو الزمان الشعوري. فالمواطن الرواندي الذي يُقتل طبقًا للهوية، هوتو أو توتسي لا يعيش نهاية القرن العشرين وبداية القرن الواحد والعشرين، بل يدافع عن بقائه في العالم كجسد وكائن حي. هويته القبلية بما تمثله من لغة وعادات وأعراف، وصراعات، هزائم أو انتصارات. والأفغاني الذي يقتل الأفغاني منذ سنوات، والجزائري الذي يقتل الجزائري، والسجين والمواطن الفلسطيني في إسرائيل، والصوماليّ أو التشاديّ المهدّد بالموت عطشًا أو جوعًا لا يعيش ألفية ثانية على مشارف التحول إلى ألفية ثالثة بل يعيش كل منهم تاريخه، ويحمل همه، ويئن تحت ثقافته، ويحاصر في وطنه، ويريد البقاء حيًا بدافع غريزة حب البقاء. وفي الوطن العربي يعيش المواطن آدم ونوح وإبراهيم وموسى ويعقوب ويوسف قدر عيشه للضنك والفقر والقهر والضياع والإحباط، وكأنهم حاضرون معه، يحادثهم ويستشهد بأقوالهم، ويتأسى بحياتهم، ويتخذهم قدوة وسلوكًا. ويعيش الخلفاء والصحابة والأئمة والفقهاء

والعلماء. يقرأ «الموطأ» و«رياض الصالحين» و «إحياء علوم الدين»، وهي طبقًا للتحقيب الغربي ثقافة العصر الوسيط. الثقافة القديمة في عصر ما قبل الحداثة والعالم الآن كله، وبلا استثناء يتجه إلى ما بعد الحداثة إن لم يكن يعيشها بالفعل كما يبدو ذلك أحيانًا في خطاب المثقفين والأدباء والفنانين العرب. وقد لا يعيش مواطن في المركز الأوروبي رافضًا لثقافته ومحتجًا على نظامه، مساره التاريخي الخاص، ويعيش مسار الشرق البعيد، الهند أو الصين، حالقًا شعره، لابسًا مسوح الرهبان، متعبّدًا في جبال الهيمالايا، يعشق الدالاي لاما أو في الحسين والأزهر وخان الخليلي، يقرأ القرآن، ويسترجع عصر النبوة. فالوعي بالتاريخ لا يتعدد فقط بتعدد الثقافات والشعوب ولكنه قد يختلف من فرد إلى آخر. لا يوجد تاريخ واحد لكل الشعوب بل هناك وعي تاريخي متعدّد عند كل شعب وربما عند كل فرد.

وتكشف تحليل ألفاظ الشكال مثل الهوية الثقافية والعولمة، الخصوصية والعالمية، المحلي والكوني عن ثنائية أعمق هي ثنائية الأنا والآخر. وعادة ما يكون الأنا هو الذي يدافع عن الهوية الثقافية والخصوصية والمحلية في مواجهة الآخر الذي يتّحد مع العولمة والعالمية والكونية. فالعلاقة بين الطرفين ليست مجرد موضوع لبحث علمي بل هي أزمة وجودية تاريخية تعبّر عن صراع أكثر مما تعبّر عن مجرّد تضايف أو حوار. وقد تعبّر عن إحساس مرضيّ، مركّب النقص في مقابل مركب العظمة، المقهور والقاهر، المستعمر والمستعمر. فهي علاقة غير متكافئة بين خصمين وليست علاقة متساوية بين ندّين. لا يستطيع المثقف العربي أن يجردها بدعوى الموضوعية والحياد لأنه جزء منها إن لم يكن طرفًا فيها، بل لا يكفي عرضها من أدبياتها التي تزداد يومًا وراء يوم من علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا الثقافية وفلاسفة السياسة والتاريخ. فهي تجربة معاشة عند كل مثقف عربي يشعر بهذا التمزق منذ القرن الماضي، بين القديم والجديد، بين الأصالة والمعاصرة، بين الخصوصية والعالمية، بين الأنا والآخر، وتنعكس في الفكر والأدب والفن، في حياة الإبداع وفي السلوك اليومي. وغالبًا ما تكون الأحكام تعبيرًا عن مواقف نفسية وانفعالية إما بالاتجاه إلى الآخر رغبة في أن يكون حديثًا عصريًا في مواجهة ثقافة قديمة تراثية وعقل ظلامي قطعي مغلق، أو بالاتجاه إلى الذات رغبة في أن يكون أصيلاً مدافعًا عن هويته الثقافية في مواجهة التغريب والتبعية الثقافية والهيمنة الحضارية. وتحليل هذه التجارب المعاشة وراء هذين الموقفين المتضادين الحدين قد يكشف عن عمق الأزمة وصدقها، ويساعد على سبر غورها واستبصار مسارها،

وتحويلها من ظاهرة انفعالية شخصية إلى موقف حضاري رصين من منطلق تاريخي أوسع من أجل تحقيق مثل التقدم والنهضة التي يشارك فيها الجميع ويسعى إليها حتى لو اختلفت الوسائل وتعددت الطرق. وتحليل التجارب المعاشة الفردية والجماعية لإدراك ماهيتها هو ما يسمى بلغة الصوفية القدماء وصف أحوال النفس، وبلغة المعاصرين المنهج الظاهرياتي. أما الأدبيات فهي موضوع للمراجعة، الفحص والنقد لمعرفة الحالة الراهنة للموضع The state of the art من أجل تجاوزه. وقد يأتي التجاوز الإبداعي أحيانًا قبل المراجعة المدرسية(٢).

٢ - العولمة وأشكال الهيمنة الغربية:

إنّ «العولمة» هي أحد أشكال الهيمنة الغربية الجديدة التي تعبر عن المركزية الأوروبية في العصر الحديث والتي بدأت منذ الكشوف الجغرافية في القرن الخامس عشر ابتداء من الغرب الأمريكي والتفافًا حول أفريقيا حتى جزر الهند الشرقية والصين. بدأ النهب الاستعماري للسكان من أفريقيا والثروات من آسيا وأفريقيا والعالم الجديد لتكوين الإقطاع الأوروبي في عصر الإصلاح الديني في القرن الخامس عشر، ثم النهضة في السادس عشر ثم العقلانية في السابع عشر حيث تحول الإقطاع إلى ليبرالية تجارية، ثم الثامن عشر والتنوير الأوروبي في التاسع عشر والثورة الصناعية الأولى والنهب الاستعماري الثاني في صورة الاستعمار القديم لإفريقيا وآسيا في القرن العشرين، واندلاع حربين أوروبيتين على أرض الغرب سُمّيَتْ الحربين العالميتين الأولى والثانية. وبعد عصر التحرر من الاستعمار في هذا القرن بدأت أشكال الاستعمار الجديد في الظهور باسم مناطق النفوذ، والأحلاف العسكرية في عصر الاستقطاب، والشركات المتعددة الجنسيات، واتفاقية تعريفة التجارة الخارجية، واقتصاد السوق، ومجموعة الدول الصناعية السبع أو الثمان. والعالم ذي القطب الواحد، وثورة الاتصالات، والعالم قرية واحدة.

كما تظهر العولمة في إحكام الحصار حول مناطق الاستغلال الاقتصادي أو السياسي أو الحضاري عن المركز مثل حصار العراق وليبيا، وتفتيت السودان، وتهميش مصر، وتهديد إيران. فاحتمال ظهور قطب ثان وارد حضاريًا من المنطقة العربية الإسلامية بإرثها الثقافي التاريخي الطويل. وتظهر أيضًا في إحكام الحصار الاقتصادي حول آسيا كما حدث في انخفاض العملات الآسيوية المحلية أخيرًا والمضاربات في أسواق الأوراق المالية نظرًا لأن ماليزيا تحاول أن تنمو وهي مستقلة ثقافيًا ومتميزة حضاريًا. فالمركز لا يقبل إلا

التبعية المطلقة لضمان استقرار السوق. أما أمريكا اللاتينية فإنها مشغولة بمشاكلها الداخلية، العنف، والجريمة المنظمة، والمخدرات، والفقر، والبطالة. فقد انتهى عصر جيفارا. وخفت لاهوت التحرير و«تأمرك» الشباب، وتميعت الثقافة الوطنية، فلا هي هندية أو إفريقية، ولا هي إسبانية برتغالية، لاتينية غربية، ولا هي أمريكية شمالية، فلا يوجد إلا الوطن العربي الإسلامي الذي يحتمل أن يأتي منه التحدي للعالم ذي القطب الواحد. ومن هنا تأتي معاداة الغرب للإسلام بوجه عام وللصحوة الإسلامية بوجه خاص، والتركيز عليه بالضرب والحصار والتهديد[٣].

والعولمة تعبير عن مركزية دفينة في الوعي الأوروبي تقوم على عنصرية عرقية وعلى الرغبة في الهيمنة والسيطرة. فالأبيض أفضل من الأسود والأصفر والأحمر والأسمر. استؤصل الهنود الحمر من أمريكا وأستراليا. وسرق الأفارقة السود في بداية العصور الحديثة صيداً كالحيوانات لبناء القارة الجديدة. وتمّ احتلال العالم العربي الإسلامي الأسمر. وألقيت أوّل قنبلة نووية على الجنس الأصفر في هيروشيما وناغازاكي. وفي قلب كل أوروبي ما زالت تقبع اليونان القديمة، وفتوحات الإسكندر الأكبر وانتصاره على الفرس، وانتشاره حتى الهند، وعسكرية أسبرطة وامبراطورية روما. البحر الأبيض المتوسط بحيرة أوروبية، تسيطر على ضفته الشمالية، جنوبي أوروبا، وعلى ضفته الجنوبية، شمالي أفريقيا أو المغرب العربي، وتسيطر إسرائيل على ضفته الشرقية في فلسطين. وتظل إسبانيا محتلة لسبتة ومليلة، وبريطانيا جبل طارق. فلما انقلبت الموازين، وورث العرب المسلمون الإمبراطورية الرومانية على جميع ضفاف البحر الأبيض المتوسط في الجنوب، في مصر والمغرب العربي، وفي الشرق فلسطين، وفي الشمال في بحر ايجه، وجنوب إيطاليا وجنوب فرنسة وإسبانية وكل جزر البحر الأبيض المتوسط. أراد الغرب الثأر في الحروب الصليبية، هذه المرة تحت غطاء المسيح واسترداد السيطرة على البحر. فلما فشلت الحملة الصليبية استؤنفت من جديد في الاستعمار الجديد بالالتفاف حول أفريقية وآسية ثم إعادة التوجّه نحو القلب عبر البحر في فلسطين[٤]. وبعد حركات التحرر الوطني، استقلّ العالم العربي في جنوب البحر، ورد الغرب إلى حدوده الطبيعية على المستوى العسكري وإن بقيت آثاره على المستوى الاقتصادي والسياسي والثقافي. وأراد الغرب أن يعيد الكرة في مرحلة ما بعد التحرر فأفرز أشكالاً جديدة للهيمنة عن طريق خلق مفاهيم ووزّعها خارج حدوده مثل العولمة، العالم ذي القطب الواحد، نهاية التاريخ، صراع الحضارات،

الإدارة العليـــــا Governance، ثورة الاتصالات، العالم قرية واحدة، الكونية؛ وكلها مفاهيم بريئة تكشف عن سيطرة المركز على الأطراف في تاريخ العالم الحديث، وتجعل المثقفين في العالم الثالث يلهثون وراءها بالشرح والتفسير والتعليق والتهميش دون أن يعلموا أن التهميش ليس الكتابة على النص بل الإخراج من التاريخ، ودعوة إلى التقليد في الأطراف وترك الإبداع للمركز وحده. وبمجرد نهاية الاستقطاب برز مفهوم العولمة لإحكام السيطرة على العالم باسمه ولصالح المركز ضد مصالح الأطراف. واجتهد المفكرون العرب في ترجمة Globalization عولمة أو كونية. ويستحسنها البعض لأن الهامش سيجد له مكانًا في المركز ولو في حوار بالرغم من إخفاق حوار الشمال والجنوب، والحوار العربي الأوروبي، وحوار الشرق والغرب، وأصبح كل من يدافع عن الخصوصية والأصالة والهوية الثقافية والاستقلال الحضاري رجعيًا، إظلاميًا، أصوليًا، إرهابيًا، متخلفًا، ماضويًا، سلفيًا، بتروليًا، خليجيًا، مع أن الدفاع عن العولمة يأتي من الخليج وأموال النفط التي تساهم في اقتصاد السوق وشراء أسهم الشركات الأجنبية. كما انتشر مفهوم الإدارة العليا Governance أي مركزية التحكم وإصدار القرارات على حساب المؤسسات، واللامركزية، والعمال وفائض الإنتاج.

وازدهرت كليات الأعمال والإدارة Business& Administration، وانتشرت الجامعات الخاصة المنتقاة لتكوين رجال أعمال المستقبل في «إفران» مثل «جامعة الأخوين» في المغرب العربي حيث تدخل الثقافة الإنجليزية لأول مرة مخترقة الثقافة الفرنسية بعد تحول المركز الثقافي اللغوي من الفرانكفونية إلى الأنجلوفونية. ولا فرق في البنية بين العولمة والإدارة العليا في إعطاء الأولوية للمركز عن الأطراف. كما صدرت مراكز البحث الاستراتيجي في الغرب خاصة في الولايات المتحدة مفهوم «نهاية التاريخ» بعد انهيار المنظومة الاشتراكية وانتصار الرأسمالية وكأن التاريخ قد تحقق، والزمن قد انتهى، والقيامة قد قامت. ولم يعد هناك تطور ولاتغير ولا انتقال إلى مرحلة أخرى قادمة. فتمّ الحكر على المستقبل وإيقاف دورات الزمن. وضاعت أزمات الرأسمالية في زحمة الإعلام، وسيطرة الرأي الواحد على شبكات الفضاء. بدأه هيغل إعلانًا عن قيام الدولة الألمانية القوية الموحدة ومركزها بروسيا. وكانت فرنسة قد أعلنت من قبل عن توقف الزمن بانتصار الثورة الفرنسية ومبادئها الثلاثة: الحرية، الإخاء، المساواة. كما عدّ كلُّ تيار ومذهب نفسه نهاية التاريخ، الرومانسية، المثالية المطلقة، الوضعية، الثورة الصناعية، الظاهراتية، الوجودية، البنيوية، الماركسية، البرغماتية،

التحليلية، بل والإيديولوجيات السياسية في هذا القرن كالنازية والفاشية. ووقعت حضارة التقدم المستمر في تناقض مع نفسها بإيقاف التقدم وإعلان نهاية التاريخ. مع أنه في حضارات أخرى يبدأ التاريخ دورة جديدة، نهضة وتقدم وحداثة كما هو الحال في الشعوب المتحررة حديثًا.

وإذا تمَّ إخراج مفاهيم العولمة أو الكونية والإدارة العليا ونهاية التاريخ لتقوية المركز فإنّه قد تمَّ نحت مفاهيم أخرى للتصدير خارج المركز إلى الأطراف مثل مفاهيم «ما بعد الحداثة» نهاية عصر الحداثة الذي ارتبط بالقانون والنظام، والتنظير والتعقيل والترشيد، والتحكم في قوانين الطبيعة، وغاية الإنسان والكون، والتقدم والطموح. وهي المفاهيم التي قامت عليها حضارة المركز ذاته منذ بداية عصوره الحديثة حتى الآن، وبالتالي بداية عصر الفوضى في الطبيعة، والمعاداة للمنهج، وهدم العقل، والتعددية بلا غاية أو هدف، وغياب الحوار والتفاهم والتخاطب (فاير آبند)، وكأن الغرب بعد ما نعم بالحداثة ومآثرها واكتفى منها وسئمها، يريد هدمها بما في الغرب من قوة على التجاوز يحاول منع الحضارات الأخرى من الوصول إليها والاستفادة منها خاصة وأنها في مرحلة التحول من القديم إلى الجديد، ومن التراث إلى الحداثة، ومن الماضي إلى المستقبل. كما ذاع مفهوم «التفكيك» كخطوة أبعد من التحليل، تفكيك كل شيء بما فيه العقل وحده، اللوجوس الذي جعله القدماء أحد تجليات الألوهية وأشكالها. أصبح الشيطان الذي يجب التخلص منه، نسيج العنكبوت الذي يجب تقطيعه حتى لا يبقى شيء ولا العنكبوت نفسه (دريدا). في التحليل كانت الغاية ضبط العبارة وإحكام اللفظ تجنبًا للإنشائية والخطابة. وفي التفكيك تبدأ الكتابة من درجة الصفر (بارت). فالفكر مجرد وحدات كتابية لا تعبر عن معنى سابق ولا تفيد معنى لاحق. الفكر أجراس اللغة وأصوات الألفاظ وحضارات الهامش تحاول التجميع والتركيب خوفًا من التفتت والتشرذم والضياع باسم الملل والنحل والأعراف وبحجة الطوائف والأجناس. وأخيرًا يتم تصدير «صراع الحضارات» للنطق بما كان مسكوتًا عنه سلفًا ولتحويل العالم إلى دوائر حضارية متجاورة ومتصارعة على مستوى الثقافات لإخفاء الصراع حول المصالح والثروات، وإلهاء الشعوب الهامشية بثقافاته التقليدية. بينما حضارات المركز تجمع الأسواق، وتتنافس في فائض الإنتاج عودًا إلى النغمة القديمة، مادية الغرب وروحانية الشرق.

الحضارة اليهودية المسيحية في مواجهة الحضارة الإسلامية البوذية الكنفوشوسية.

٣ - مخاطر العولمة على الهوية

الثقافية.

إنّ مخاطر العولمة على الهوية الثقافية إنّما هي مقدمة لمخاطر أعظم على الدولة الوطنية والاستقلال الوطني والإرادة الوطنيةوالثقافة الوطنية. تعني العولمة مزيدًا من تبعية الأطراف للمركز، تجميعًا لقوى المركز وتفتيتًا لقوى الأطراف بما في ذلك الدولة الوطنية التي قامت بدور التحرر الوطني وتحديث المجتمع والتي قاومت شتى أشكال الهيمنة القديمة والجديدة حتى انهيار المعسكر الاشتراكي. وتقذف عليها مفاهيم جديدة أشبه بالسوط على ظهر من لايدخل بيت الطاعة في نظام العالم الجديد: حقوق الإنسان، حقوق الأقليات، حقوق المرأة وقوى الدعم الغربي لمراكز حقوق الإنسان بالمفهوم الغربي الفردي دون مراعاة لحقوق المواطنة وحقوق الشعب. وانتشرت البحوث عن الأقليات العرقية والطائفية من أجل إبراز الخصوصيات والهويات والتعدديات الثقافية للقضاء على وحدة الثقافة، ووحدة الوطن، ووحدة التاريخ، ووحدة المصير. وانتشرت مشاريع دراسات المرأة وجمعياتها، وأدخل مفهوم النوع Gender في كل شيء في ثقافات لم تعرف بعد مفهوم المواطنة التي لاتفرق بين ذكر وأنثى. وغاب النضال الوطني بخلق عدو وهمي للمرأة هو الرجل بينما المرأة والرجل كلاهما ضحايا عدو مشترك هو التقاليد والتخلف والفقر والقهر والاستعباد. وكل ذلك بداية للهدف العظيم وهو فتح الدولة الوطنية لحدودها الاقتصادية والسياسية، والسير في نهج الخصخصة، والتحول من القطاع العام الذي تبنته بعد تحررها الوطني إلى القطاع الخاص الذي يساهم فيه رأس المال الأجنبي ويزاحم رأس المال الوطني. وعلى الاقتصاد الوطني أن يتحول إلى جزء من الاقتصاد العالمي، برفع الدعم عن المواد الأولية، وترك كل شيء لقانون العرض والطلب، في الغذاء والإسكان والتعليم والخدمات العامة. واتفاقية «الجات» كلّ شيء: أسواق الدول مفتوحة للمنافسة العالمية من أجل تصريف الفائض الاقتصادي للدول الصناعية، وبالتالي تنتهي الصناعات الوطنية والحماية الجمركية، وتنشأ المناطق الحرة للتبادل التجاري الحر حتى تصبح الدول الوطنية بالأمس القريب كلها أسواقًا حرة مثل هونج كونج وتايوان، ومن لايقدر على المنافسة على السوق عليه أن ينزوي إلى متاحف التاريخ. ولامكان للأقزام بجانب الكبار.

وتعم قيم الاستهلاك والمتعة بالحياة، ولاتنظر الأمم إلى مشاريع قومية وخطط إستراتيجية بعيدة المدى، فذلك من اختصاص المركز، وما على الأطراف إلا ركوب القطار الذي يحدد المركز اتجاهه وسرعته ونوع حمولته وقائده ووقوده

ومحطاته التي يتوقف فيها أو التي يتجاوزها، فإذا ما اتسعت المسافة بين الأغنياء والفقراء انتشرت الجرائم المنظمة، وظواهر «البلطجة» والحماية الشخصية، واسترداد الحقوق أو نهبها باليد، وتطبيق الشريعة بالعنف والكره والإجبار، ومادام العنف أصبح وسيلة لتحقيق المطالب، وينتشر الفساد ووسائل الكسب السريع وتهريب الأموال، ويزداد الغلاء والترف، ويزدهر الجنس متعة رخيصة لمن يملك المال ولمن يبيع الرقيق البيض وتضيع القيم العامة. وينتهي مايربط الناس، ويزداد التفكك الأسري والتشرذم الاجتماعي، من كلّ فرد وكلّ طائفة تبحث لها عن قضية بعد أن غابت القضية العامة وبعد أن انحسر الوطن في قلوب المواطنين، ويسود الشك والنسبية كما ساد في المركز، وتعم العدمية، وتنقلب القيم، ويسري الخواء في الروح، فتنهار الأمة، ويغير التاريخ مساره من الشعوب المتحررة حديثًا إلى الاستعمار الجديد ليستعيد مجده القديم تحت شعارات براقة مثل النظام العالمي الجديد، والعالم قرية واحدة، وثورة المعلومات. وتنشر أساطير الثقافة العالمية، والوعي الكوني، والكوكبة، والعولمة، ويتوحد العالم كله تحت سيطرة المركز. وتصبح ثقافته هي نموذج الثقافات. ويتم تخطيط كل شيء بحيث يختفي الخاص لصالح العام الذي كان في بدايته خاصًا ثم أصبح عامًا بفعل القوة، مهما نبه علماء الاجتماع على أن المعرفة قوة (فوكو) أو المعرفة مصلحة (هابرماس). وباسم المثاقفة يتم انحسار الهويات الثقافية الخاصة في الثقافة المركزية مع أن اللفظ سلبي Acculturation ويعني القضاء على ثقافة لصالح أخرى، ابتلاع ثقافة الأطراف داخل ثقافة المركز. وتخفف بعض المصطلحات الأخرى من مستوى عدم الندية بين الثقافات فتبرز مفاهيم التفاعل الثقافي، التداخل الحضاري، حوار الحضارات، التبادل الثقافي، وهي مفاهيم تنتهي إلى أن ثقافة المركز هي الثقافة النمطيّة ممثلة في الثقافة العالمية والتي على كل ثقافة احتذاؤها، وتنتهي أسطورة التعددية التي طالما قامت عليها حضارة المركز، وعبر عنها وليم جيمس في «عالم متعدد» لصالح عالم أحادي الطرف. ثقافة تبدع وثقافات تستهلك، ثقافة تصدر وثقافات تنقل.

وبطريقة لاشعورية وتحت أثر تقليد المركز والانبهار بثقافته يتم استعمال طرق تفكيره ومذاهبه كإطار مرجعي للحكم دون مراجعة أو نقد. وتتبنى ثقافة الأطراف كل مايصدر في المركز من أحكام خاصة: ثنائيات الحس والعقل، وتعارض المثالية والواقعية، الكلاسيكية والرومانسية، وتعارض الدين والعلم، والفصل بين الدين والدولة، والانقطاع مع القديم. كلها أحكام صدرت في المركز بناء على ظروفه الخاصة

ولايتم تعميمها على غيره من ثقافات الأطراف التي قد يكون فيها اتفاق شهادة الحس وشهادة العقل وشهادة الوجدان، والجمع بين المثالية والواقعية كما حاول الفارابي من قبل الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطاطاليس الحكيم، وخروج العلم من ثنايا الدين، وقيام الدين على تصورات العلم، واستنباط شريعة وضعية تجمع بين القيم الدينية العامة وهي مقاصد الشريعة التي هي في الوقت نفسه مجموع المصالح العامة، والتواصل بين القديم والجديد، المسيحية من اليهودية، والإسلام من المسيحية واليهودية معًا، يفكر الهامش بمقولات المركز، ويعمم أحكامه، ويقع في خطأ الانتقال من الجزء إلى الكل دون أن يرد هذه الأحكام إلى ظروفها التي نشأت فيها، ويتحرر منها ويقيم أحكامه الخاصة بناء على ظروفه الخاصة التي قد تختلف مع ظروف المركز وأحكامه وقد تتفق. تمنع ثقافة المركز إذن، نظرًا للانبهار بها وتقليدها وتبنيها وإطلاقها واعتبارها الثقافة العالمية الممثلة لجميع الثقافات، والتجربة النموذجية التي تحذو حذوها كل التجارب الأخرى. تمنع إبداعات الأطراف الذاتية والتفكير المستقل، والانعكاف على الذات وممارسة قوى التنظير الطبيعية في كل عقل بشري، واستنفار الاجتهاد الكامن لدى كل الشعوب. فالغرب ليس بدعة، ولانسجًا عبقريًا على غير منوال، ولايتمتع بقدرة فريدة على التنظير دون غيره. بل إن قوة رفض الماضي، الكنيسة وأرسطو، هي التي دفعته إلى التوجه نحو الواقع والمجتمع اعتمادًا على العقل البدهي، فأنشأ العلم التجريبي، وأقام المجتمع على العقد الاجتماعي، وانتقل من التمركز حول الله والسلطان إلى التمركز حول الإنسان والدستور، وليس هناك مايمنع أية ثقافة من التحول الطبيعي من التقليد إلى الاجتهاد واعتمادًا على الجهد الإنساني، سواء على نمط المركز نفسه أو على أنماط أخرى، فتتعدد الإبداعات البشرية، ولايتم إيقافها أو إجهاضها بتقليد نموذج واحد في إبداع المركز.

وبمقدار مايزداد التغريب في المجتمع، وتنتشر فيه القيم الغربية، والعادات الغربية وأساليب الحياة الغربية خاصة عند الصفوة التي بيدها مقاليد الأمر مع شريحة كبيرة من الطبقة المتوسطة، يزداد تباعد الجماهير عنها واتجاهها إلى ثقافتها، وتمسكها بتقاليدها، فالعقل يولد رد الفعل المضاد، ليس المساوي له بل الأعنف منه، فتنشأ الأصولية عن حق، دفاعًا عن الأصالة، وتمسكًا بالهوية. تغريب في الظاهر وأصولية في الباطن، انبهار بالغرب عند الصفوة ورجوع إلى التراث عند الجماهير. فباسم الحداثة يتم التمسك بالقديم، وبدعوى اللحاق

بالمستقبل يتم تأصيل الرجوع إلى الماضي والتشريع له، وباسم الانفتاح والتنوير يتم الإنغلاق والإظلام، وينشق الصف الوطني إلى فريقين: العلمانية والسلفية، كل منهما يستبعد الآخر إن لم يكفره أو يخونه، وكما هو الحال في الجزائر إلى حد سفك دماء النساء والأطفال والشيوخ وزهق أرواح الأبرياء، وكما هو الحال في مصر بصورة أقل وفي باقي أرجاء الوطن العربي في الخليج واليمن وليبيا والمغرب والعراق والسودان. كل فريق يمتلك الحقيقة المطلقة ويستبعد الآخر. والدولة تؤيد مرة هذا الفريق الإسلامي إذ كان الخطر قادمًا من العلمانية، ناصرية شعبية مثلاً، ومرة أخرى الفريق العلماني إذا كان الخطر قادمًا من الحركة السلفية، من أجل إشعال النار بين جناحي الأمة فيضعفان معًا ويقوى القلب أو الوسط الذي تدعي الدولة تمثيله حماية له من التطرف. ويتحول الخصام الثقافي بين أعضاء العولمة وأنصار الهوية إلى صراع على السلطة عندما تضعف الدولة. وينهار مشروعها القومي. كل فريق يرى أنه أحق بوراثة الحكم من الفريق الآخر بمفرده، يتحول إلى صراع على السلطة، صريح أو ضمني، يصل إلى حد الاقتتال بالسلاح وتصفية المجتمع، فيكون الضحية. ويجد كل فريق أعوانه في الخارج، الغرب لأنصار الحداثة والنظم التقليدية لأنصار السلف، والوطن هو الضحية، ميدان لصراع القوى الكبرى بالمال والسلاح، وتضيع الخصوصية لصالح الصراعات المحلية والدولية، ويصمت الحوار الوطني، ويشق صف الوطن. فالمعركة إذن بين الخصوصية والعولمة ليست معركة بريئة حسنة النية أكاديمية علمية بل تمس حياة الأوطان ومصير الشعوب.

٤ ـ دفاع الثقافة العربية ضد مخاطر العولمة.

لايتأتى الدفاع عن الهوية الثقافية ضد مخاطر العولمة عن طريق الانغلاق على الذات ورفض الغير. فهذا تصحيح خطأ بخطأ، ومجموع الخطأين لايكون صوابًا، إنما يتأتى ذلك أولاً بإعادة بناء الموروث القديم المكون الرئيسي للثقافة الوطنية بحيث تزال معوقاته وتستنفر عوامل تقدمه، وكلا العنصرين موجود في الثقافة. ويتم إعادة الموروث القديم بتجديد لغته من اللغة القطعية والألفاظ التشريعية إلى اللغة المفتوحة والألفاظ الطبيعية. وتغيير مستويات تحليله من المستوى الإلهي الغيبي التقنيني إلى المستوى الإنساني الحسي التحرري، فالتراث القديم، وهو الرافد الرئيس في الثقافة الوطنية، نشأ في عصر مضى، وفي مرحلة تاريخية ولّت منذ أكثر من ألف عام، ولم يعد معبرًا عن مطالب العصر وإن كان قد عبر عن مطالب عصر مضى. لقد تغير العصر كله، من النصر إلى الهزيمة، ومن الإبداع إلى النقل، ومن الاجتهاد إلى التقليد، ومن العقل إلى النقل،

ومن الحرية إلى القدرية، ومن البيعة إلى الشوكة، ومن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى الطاعة لله وللرسول ولأولي الأمر. وهذا يحتم إبداع ثقافة جديدة تعبر عن ظروف العصر من احتلال وقهر وتجزئة وظلم اجتماعي وتخلف وتغريب ولامبالاة. هم رجال ونحن رجال، نتعلم منهم ولا نقتدي بهم. وتكون البداية على الأقل بإعادة الاختيار بين البدائل، واختيار الأصلح لنا الذي ربما لم يكن أصلح للقدماء، وربما لم يكن اختيار القدماء في عصرهم أصلح لنا في عصرنا. فإن لم تسعف البدائل القديمة، على الثقافة العصرية إبداع بدائل جديدة تكون إضافة من هذا الجيل على اجتهادات الأجيال السابقة. على هذا النحو يمكن تجديد الثقافة العربية. إذ لا تعني الخصوصية الانغلاق والتقليد والانكفاء على الذات واستبعاد الآخر والخوف من العصر. إنَّما تعني الخصوصية البداية بالأنا قبل الآخر، وبالقريب قبل البعيد، وبالموروث قبل الوافد كما فعل القدماء في تأسيس علم الأصول، أصول الدين وأصول الفقه بل وعلوم التصوف منذ القرن الأول قبل الترجمة في القرن الثاني وإنشاء الفلسفة في القرن الثالث، تعني الخصوصية أدبيًا، البداية بالجذور قبل الثمار، وبالجذع قبل الأوراق، وبالطين قبل الماء، وبالأرض قبل السماء[٥].

ويتطلب الدفاع عن الهوية الثقافية

ثانيًا كسر حدّة الانبهار بالغرب، ومقاومة قسوة جذبه، وذلك برده إلى حدوده الطبيعية، والقضاء على أسطورة الثقافة العالمية، فكل ثقافة مهما ادعت أنها عالمية تحت تأثير أجهزة الإعلام فإنَّها نشأت في بيئة محددة، وفي عصر تاريخي معين. ثم انتشرت خارج حدودها بفعل الهيمنة وبفعل وسائل الاتصال، فلماذا يطبق المركز مناهج علم اجتماع المعرفة والأنثروبولوجيا الثقافية على ثقافات الأطراف ويستثني نفسه منها؟ ألا يمكن أن يصبح الدارس مدروسًا، والملاحظ ملاحظًا، والذات موضوعًا؟ وهنا يأتي أهمية إنشاء علم «الاستغراب» من أجل تحويل الغرب من كونه مصدرًا للعلم كي يصبح موضوعًا للعلم. فيتم القضاء على أسطورة الثقافة العالمية المنتشرة خارج حدودها نظرًا، وفي الممارسة تمارس المعيار المزدوج، قيم التنوير داخلها، ونقيضها خارجها، الحرية والديموقراطية والعقل والعلم والتقدم والمساواة في الداخل، في المركز، والقهر والتسلط والخرافة والجهل والظلم الاجتماعي في الخارج، في الأطراف، كما تنتهي علاقة مركب النقص في الأطراف مع مركب العظمة في المركز، ويصبح كلاهما دارسًا مدروسًا، ذاتًا وموضوعًا، ملاحظًا ولاحظًا. فإذا كان الغرب يقوم بدور الذات وثقافات الأطراف بدور الموضوع في «الاستشراق» فإن الغرب يقوم بدور الموضوع وثقافات الأطراف بدور

الذات في «الاستغراب». هنا تتحرر الأنا من عقدة الخوف، وتنشئ لها مشروعها المعرفي المستقل، وتكون لها طموحها العلمي، وتقضي على عقدة الرهبة من الآخر، وتبين حدود مشروعه وطموحه العلمي وتحوله إلى شيء اليوم كما حوّلها هو إلى شيء بالأمس. وعلى هذا النحو تكمل الأنا تحررها الثقافي تطويرًا لتحررها السياسي والاقتصادي وحفاظًا عليهما. وتنهي الأشكال الجديدة للهيمنة القديمة، وتعيد التوازن لحوار الحضارات، وتجعلها كلها على مستوى التكافؤ والندية، بحيث يمكن كتابة تاريخ البشرية بطريقة أكثر عدلاً. فلا يعدّ ماقبل العصور الحديثة بدايات التاريخ، وسيطًا وقديمًا وكان ماقبلهما العماء، وما بعد العصور الحديثة هو التاريخ وما بعده الخواء. إن الإنسانية أوسع رحابًا من أن تحصر في تاريخ الغرب الحديث، والتاريخ أكثر عمقًا من أن يبتسر في العصر الحديث[٦].

ويمكن التخفف من غلواء العولمة ثالثًا عن طريق قدرة الأنا على الإبداع بالتفاعل مع ماضيها وحاضرها، وبين ثقافتها وثقافات العصر ولكن ليس قبل عودة الثقة للأنا بذاتها، وليس قبل الانبهار بالآخر كنقطة جذب لها وإطار مرجعي لثقافتها. التفاعل في الواقع الخصب، وإحضار الماضي والمستقبل في الحاضر هو السبيل للمزج العضوي بين الخصوصية والعولمة وصهرهما في أتون الواقع الجديد ومتطلبات العصر. وإذا كان الصراع بين الخصوصية والعولمة هو في الحقيقة صراع على السلطة في المجتمع بين فريقين متخاصمين: السلفية والعلمانية، فإنّ المدخل الإيديولوجي لكليهما يمكن تعريته والعودة إلى المعاش ومطالبة كل من الفريقين بالاستجابة إلى تحديات العصر. ففي الواقع يتم انصهار الفكر. ولافرق بين أن يتم تحرير الأرض باسم الخصوصية، والجهاد في سبيل الله، والإذن بقتال المظلومين للظالمين وبين أن يتم دفاعًا عن الحريات العامة للأفراد والشعوب كما هو الحال في فلسفة التنوير. ولاخلاف بين أن يتم تحرير المواطن بإعلان الشهادة، الشهادة على العصر بأن الله أكبر على كل من طغى وتجبر، والله أكبر قاصم الجبارين كما يحاول أنصار الخصوصية، وبين أن يتم ذلك باسم حقوق الإنسان كما يدّعي أنصار الثقافة العالمية. ولاضير أن يتم تحقيق العدالة الاجتماعية باسم الزكاة والتكافل الاجتماعي وحق السائل والمحروم والفقراء في أموال الأغنياء والمترفين، والاستخلاف، والشركة، وبين أن يتم ذلك باسم الاشتراكية أو الماركسية أو النزعة الإنسانية. ولاحرج في أن تتم وحدة الأمة باسم التوحيد وبين أن تتم باسم القومية أو وحدة النضال العالمي. ولاخوف من أن يتم الدفاع عن الهوية والخصوصية الثقافية باسم الأصالة كما يريد أنصار الخصوصية أو باسم الثقافة الوطنية كما يريد أنصار الثقافة العالمية وكما اتضحت في الأدبيات

الاشتراكية. ولاضرر من أن تتم تنمية الموارد البشرية باسم تسخير قوانين الطبيعة لصالح البشر وبين أن تتم باسم التقدم والتصنيع. فالغاية واحدة وهي السيادة على الأرض. ولافرق أن يتم تجنيد الجماهير باسم الأمانة التي حملها الإنسان وأشفقت الجبال والأرض والسماء منها، وبين أن تتم باسم النضال ووحدة النضال العالمي للعمال، وتحالف قوى الشعب العامل، فالغاية العملية واحدة وإن اختلفت الأطر النظرية[٧]. التعددية النظرية إذن ممكنة. إذ لايمكن توحيد أفكار البشر، وإن أمكن توحيد قلوب الناس. قد يفكر كل إنسان بطريقة وإن كان الهدف مع الآخرين واحداً. لذلك تساءل الأصوليون القدماء: هل الحق واحد أم متعدد؟ وأجابوا: الحق نظري متعدد، والحق العملي واحد. الأطر النظرية عند الناس متعددة، والأهداف العملية لهم واحدة. ففي الواقع ينصهر الفكر، وفي التغير الاجتماعي يتحقق الخطاب. والوفاق الوطني تجميع للجهود وبذل للطاقة حتى لو كانت المداخل النظرية متعددة. وهنا يبدو الخطاب الإيديولوجي هو الظاهر الذي يحتاج إلى تأويل، وفي الواقع تأويله. وهو المجاز وفي المجتمع حقيقته. وهو المجمل وفي الفعل بيانه. وهو المتشابه وفي حياة الناس أحكامه. قد يكون الخلاف في اللفظ بين الخطابين، خطاب الخصوصية وخطاب العولمة. هذا يستعمل ألفاظ القدماء، وذلك يستعمل ألفاظ المحدثين. وقد يكون في المصدر وكلاهما لغة، ولامشاحة في الألفاظ كما يقول الحكماء. هذا يستمد فكره من التراث، والآخر يستمد فكره من الحداثة. وكلاهما نقل، والخلاف فقط فيمن ينقل عنه. وقد يكون في المنهج، هذا يستعمل المنهج الاستنباطي، يستنبط مصادره من أصول يقينية معطاة سلفاً، والآخر يستعمل المنهج الاستقرائي، يستقرئ مقاصده من مصالح الناس واحتياجات العصر. كلاهما منهج واحد فلا فرق في أسباب النزول عند القدماء بين من يأتي من أعلى ومن يصعد من أسفل، بين ما يأتي من الوحي وما يصعد من بداهة العقل وإدراك المصلحة كما تحقق ذلك في عمر محدث الأمة. وقد يكون في الإحساس بالزمان وحركة التاريخ، هذا يرى أنّ الماضي أفضل من الحاضر وأن السلف خير من الخلف، وأنّ خير القرون القرون الأولى وأنّ الخلافة ثلاثون سنة تتحول بعدها إلى ملك عضود، والآخر يرى أن المستقبل أفضل من الماضي، وأنّ الله يبعث على رأس كل مئة سنة من يجدد لها دينها وأن الاجتهاد مصدر من مصادر التشريع، والتنافس في الخيرات. فالسابقون السابقون. هذا إذا خلصت النوايا، وصفت القلوب وزهد الناس في السلطان وراعوا مصالح الناس، وحرصوا على دور الأمة في التاريخ[٨].

الهوامش

(١) انظر دراستنا: دراسة التاريخ والوعي بالتاريخ في «هموم الفكر والوطن» جـ ١ «التراث والعصر والحداثة»، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨ ص ٣٨٢ - ٣٩٣.

(٢) تمت بعض الحالات إلى دراستنا السابقة من أجل استكمال الموضوع فحسب وليس تكرارًا لاجتهادات السابقين وأدبيات الموضوع.

(٣)انظر كتابنا «الدين والثقافة والسياسة»، الوضع العربي الراهن، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨.

(٤) انظر دراستنا: «إستراتيجية الاستعمار والتحرير»، تحية إلى وحوار مع جمال حمدان في حوار الأجيال، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨.

(٥) وهذه هي الجبهة الأولى من مشروعنا «التراث والتجديد»، الموقف من التراث القديم، وهو البيان النظري الأول، القاهرة ١٩٨٠. وقد تمَّ إخراج المحاولة الأولى بالعربية في «من العقيدة إلى الثورة»، مدبولي، القاهرة ١٩٨٧.

(٦) وهذه هي الجبهة الثانية من مشروعنا، وقد صدر منها البيان النظري مع محاولة أولى للتطبيق في «مقدمة في علم الاستغراب»، الدار الفنية، القاهرة ١٩٩١.

(٧) لم يصدر بعد بيان نظري عن هذه الجبهة الثالثة في مشروعنا. ومع ذلك هناك مادة أولية في «الدين والثورة في مصر» (ثمانية أجزاء)، مدبولي، القاهرة ١٩٨٩. «هموم الفكر والوطن» (جزءان)، دار قباء، القاهرة ١٩٩٧.

(٨) انظر دراستنا في هذا الموضوع حول الحوار الوطني في «الدين والثورة في مصر»، جـ ٨، اليسار الإسلامي والوحدة الوطنية مدبولي، القاهرة ١٩٨٩

❖ ❖ ❖

ملف العدد

٧٣

الحداثة بين الغرب والشرق

تأليف: رفائيل أرغولول (*)
ترجمة: رفعت عطفة

كلّ ثنائيّة خاطئة، وكذلك كلّ رؤية منشقة تفضّل الجوهر على التجربة، مثلها مثل تلك التي تفضّل الذرائعية الخالصة. إنّ العيش يتعقلن بإمكانية أن نقيم داخل التناقض. إنّ مانسميه روحاً لايتعدى كونه، بطريقة ما، جسداً مُشاهداً من الانبهار وما نسمّيه جسداً لايتعدّى كونه روحاً مشاهدة من أفق السبّاح المتموّج والناقص.

(*) رفائيل أرغولول: أستاذ في جامعة (بومبو فابرا) الخاصة بالعلوم الإنسانية (برشلونة).

إذا فهمنا، وبخاصّة إذا اختبرنا، مختلف شرفات النهر، ترى هل نستطيع أن نفترض، وبشكل فريد أنّ الإنسان هو مركز الكون؟ إنّ الإنسان الحديث هو نتيجة الصيغ المتتالية لمركزية الإنسان. هناك مركزية إنسان في العالم الكلاسيكي تنطلق من أنّ الإنسان هو مقياس الأشياء كلّها تظهر في أنسيّة عصر النهضة صيغة ثانية لمركزية الإنسان يؤكّد فيها مباشرة أنّ الإنسان هو مركز العالم بل والوجود أيضاً: الحلقة المركزية لسلسلة الوجود الكبيرة.

أخيراً هناك بيان ثالث هو طبعاً أحدث، سيحتل الإنسان بناء عليه مكانه الممتاز بسبب تفوّقه التقني والحضاري تجاه أشكال أخرى للوجود.

ومع ذلك وبالتوازي فإنّ تعاليم العالم الحديث تقودنا إلى طرح أنه من الممكن محاربة مركزية الذات الإنسانية وتجاوزها. يرتكز البرهان ذو الحدّين على كيف ننقد فكرة مركزية الإنسان دون الوقوع فيما يمكن أن نسميه بجليدية ماديّة الكون. إنّ خطر نقد فكرة مركزية الإنسان يرتكز على الدفاع عن رؤية كونية لايكون فيها الإنسان إلا حجراً بين الأحجار الأخرى، وهو ما سيحمل معه أخلاقاً جليدية حيث لن يكون هناك عملياً مكان للصراع ولا للرحمة، طالما أنّ الحياة البشرية فيها ستكون شكلاً بين أشكال أخرى في كون هو عملياً غير قابل للتبدّل، كما تدعو بعض معتقدات الفلسفات الشرقية إلى التفكير، على الأقل بالنسبة إلى عقلنا الغربي.

ربّما مايجب علينا أن نجربه هو طريق وسط: من ناحية نحاول أن نبتعد عن النتائج التدميرية لمركزية الذات المسلّم بها من قبل الأنسيّات الغربية التي قادت إلى الاعتقاد بأنّه يجب على الإنسان أن يكون المسيطر والمستغلّ للوجود. يجب الابتعاد نهائيّاً عن فكرة فرانسيس باكون التي تعدّ الإنسان هو المسيطر على الطبيعة. ومع ذلك علينا أيضاً ألا نتفادى الوقوع في الرؤية المعاكسة، في هذا النوع من المادية الشمولية أو الحلولية الطبيعية، التي تعدّ الإنسان مشابهاً بين مسننات الترس.

من الممكن أن يمرّ هذا الطريق عبر استعادة بعض دروس عصر النهضة، الذي كان يطالب بالإنسان كحلقة وسيطة بين مختلف أشكال الحياة حتى لو تكلمنا بدءاً من وعي الإنسان، فإن باستطاعتنا أن نخفّف من حالات الإفراط التي قدّمها هذا الوعي ذاته، خاصّة حالات الإفراط ذات الطبيعة التكنولوجية. وبالتالي فإنّ الصورة التي يجب أن تناقش في المستقبل ليست صورة الإنسان كمقياس، كمركز أو كمسيطر على الأشياء كلّها، حسب أشكال المركزية الثلاثة للإنسان، المشار إليها

سابقًا، بل صورة الكائن البشريّ الذي يبحث عن التوسط بين الكائنات ويعمل كوسيط بين مختلف مستويات الوجود.

من هذه الناحية ربَّما ليس من الحماقة أن نستعيد ومن وجهة نظر معاصرة: فكرة السلسلة العظيمة للوجود. صحيح أنَّ بعض الصور المجازية سوف تبدو لنا مبعدة، مثل تلك التي يربط فيها شكسبير عواطف البشر بعواطف النجوم والذرات، لكن حتى لو بدا خارج زمانه من حيث هو مجاز قد تسمح لنا صورة الإنسان، ليس كجزء منفصل عن الطبيعة، بل كطرف وسيط في حضنها، أن نتقدَّم باتجاه علاقة جديدة مع الطبيعة والكون. إنَّنا حين نرفض إغواء أن نرى أنفسنا كمركز، يوجب علينا أن نكوِّن فكرة عن عالم مبني من أطراف لانهاية لها.

ثم إنّ من الواضح أنَّنا نتقدَّم من وجهة نظر العلم باتجاه آفاق يصبح فيها من غير الممكن الدفاع عن التمييز بين الكائن البشري وبقيّة الطبيعة. وبالتالي سيكون من الضروري أن نبدأ بالتفكير انطلاقًا من الأرضية العلمية بتلمّس أخلاق للوجود غير الإنساني. إن رؤية الروح البشرية منتزعة تمامًا ممّا يمكننا أن نسمّه بالروح الحيوانية أو روح الطبيعة أو ممّا سمّي في عصر النهضة بروح العالم، واحدة من حالات النقص في العقلانية الحديثة. لأنّ مايسمى في نهاية الأمر بـ «علم النفس» لم يتمكّن في النهاية من أن يثبت موقع الروح البشرية في مواجهة الطبيعة الجامدة، بل إنّ الإنسان امتلك فرصته كي ينتبه إلى معنى أن يخصي حركة الطبيعة والعالم.

وبالتالي يمكن أن يكون من المناسب أن نقترب من جديد بين مفهومنا لـ «الروح» و«النفس»، وأن نستعيد، ليس بالمعنى الذي صار قديمًا، بل من وجهة نظر حديثة، إدراك شيء من مذهب الروحية، ذلك أننا إذا ماقبلنا أن كل شيء طرف وأن أقصى مانستطيع أن نسمح به لأنفسنا هو وظيفة الوسيط، فمن الواضح أنه سيكون من المناسب أن نستعيد أيضًا بعض الصور، مثل روح العالم، روح الأشياء، وبالطبع روح العالم الحيواني. لن يكون مفاجئًا أن يقودنا طريق العلم إلى أن نصوغ فكرة جديدة عن الروحانية. عندها سيظهر عالمٌ لن يُفرض فيه المونولوج البشري ولا حتى الحوار بين الإنسان وغير الإنسان، بل بالأحرى فكرة تعدد الأصوات.

ربما كانت نقطة التوازن الدقيقة هي تلك التي تقودنا إلى عدم التنازل عن تعدّد الأشياء، لكنها لاتقودنا في آن معًا إلى وحدتها. إن المشاهد الرمزية المختلفة التي أدخلنا فيها الأدب، خاصة الأدب الأسطوري والديني، يمكن أن تسمح لنا بأن نلمح مايتكوّن منه هذا اللعب والتذبذب بين الوحدة والتعدّد.

إنَّ أعمق رمزية للعمودية تقودنا إلى التقاط الوحدة وخطرها. إنَّ محور الزوال، وبهر الشمس في أوجها يدعواننا إلى هذا الشعور بوحدة الكون، بالوحدة المتعالية، وكذلك إلى خطر الجمود وانعدام الحركة، تمامًا كما تُدخلنا الليل العميق، الذي سبره بعض الصوفيين بسهولة في تلك الفجوة الداخلية من الفراغ الذي يقود الغوص فيه إلى ملامسة الخطر والفناء.

نستطيع أن نقول شيئًا مشابهًا عن الأفقية المطلقة. إنَّ مشاهد الأفقية الرمزية العظيمة التي أدركها الفنانون كما الصوفيون والزهّاد تدخلنا أيضًا في ذلك الإحساس من الوحدة وفي الأخطار التي تنتج عنها. إنَّ مشاهد الصحراء أو البحر الهادئ، الأفقية تمامًا تقود تمامًا إلى السحر ذاته، إلى هذا الحلم.

يبدو أنَّ الصحراء، تُقدّم إلينا هذا اللانهائي الذي ينتهي بأن يضيّق على قدرتنا على الحركة والتمييز. ومن جهة أخرى فإنَّ البحر الهادئ - كما حلَّل بعض عظماء كتّاب الأدب البحري في القرن التاسع عشر، جوزيف كونراد أو إدغار آلان بّو بين آخرين - يُحصرنا أيضًا في هذا الإحساس من الاتساع الذي نشعر أمامه بأنَّنا مشدودون، مسحورون وعزّل. ونلمح إلى حدّ ما ملامح الوحدة العجيبة والخطيرة في آن معًا.

على العكس من التعدّد، الذي يرتبط أكثر بالمتوي، بالشمس التي ترتفع، وبالشمس الغاربة في المساء، حين تسمح لنا المسافة التي تمتد بين الأبيض والأسود، بين البهر والظلمة، أن ندرك درجات ألوان الطيف، الذي تتغذى منه الحياة حتمًا.

في بداية القسم الثاني من فاوست، حين يريد غوته أن يُنقذ بطله من دائرة عدم الرضى العبثية التي علق فيها في القسم الأول تأتي يقظة فاوست تجاه ما يشكل تجربته الناضجة والحاسمة مرافقة بسيمفونية ملوّنة وحقيقيّة. كأن فاوستو، هذا الذي سيتنازل عن النهب الأحادي للكليّة، يتغذّى على وجه لا يخفى ممّا هو من الملوّن، من المختلف، من التفاصيل، مضيفًا إلى شخصيّته حبّ التحول وحب الجدل بين ماهو وحيد وما هو متعدّد، الذي كان يملكه غوته نفسه.

على الرغم من صحة أنّ الإنسان قد يبقى عالقًا ومذهولاً في سحر الوحدة، فإن الصحيح أيضًا أن عليه، كي يبقى على قيد الحياة ويُقاوم هذا السحر، أن يترك نفسه يُغذى بتعدّدية المتوي. هناك شيء من كيمياء العصور الوسطى في هذه النظرة للوجود التي تُمثل دائمًا كل الكائنات الممكنة في حياتنا، كل الأيّام في أيّامنا، كلّ العوالم في ذرّة واحدة من وجودنا.

ربمّا كان هذا هو السبب في زيف الجدل المنبعث في العالم الحديث حول ما إذا كان على الفنّ - قدرتنا على البحث عمّا هو جوهريّ، لكن أيضًا قدرتنا على التمثيل - أن يتوجّه بأكبر قدر ممكن إلى التجريد أو إلى الإحساس. إنّه جدل عقيم، ذلك لأن هذا الميل باتجاه التحول وهذه النظرة القائلة بأن الكثرة هي واحد، تنطوي على تطور متزامن لاندفاعاتنا الموجّهة نحو الإحساس والغنى اللوني في ما هو حسيّ مثل الانبهار من المجرّد.

إنّ الحياة حركة تبحثُ عن أن تبقى مفتونة باللاحركة. ومع ذلك فإنّ هذا البقاء مشدودًا إلى اللاحركة لايحوّلنا إلى غرقى وتائهين، وهو ما نحن فيه في الواقع، بل ينتهي ببساطة إلى هنائنا. إنّ ميلنا لأن نعيش الأحاسيس يتضمّن دائمًا نوعًا من التسلّق باتجاه إحساس أنقى وأعظم هو التجريد. ومع ذلك فإنّ عيشنا سجناء التجريد سوف يمنعنا من القدرة على أن نشعر بما يكفي كي نعبّر أو نحوّل إلى كلمات بل حتى أن نتلقى هذه الحالة من التجريد في داخلنا. هذا يعني مجازيًا كما لو أننا نضع قدمينا على جانبي الحدّ: من جانب هناك البحث المتواصل عمّا هو نقيّ ومنقى ومطهّر ومجرّد. عمّا يتحرك في العمودية التامّة لشمس الزوال أو في أفقيّة الصحراء التامّة، لكن في الوقت ذاته بالتالي عن الحاجة للهرب إلى هذا السحر كي نتمتّع من جديد بعدم كمال الحياة. وهو ما سيوجّهنا بدوره من جديد نحو هذه التنقية للمشاعر مغرقًا أيّانا في نوع من التذبذب المتواصل.

في هذه المعرفة، المتعدّدة والواحدة في آن معًا، نتعرّف كذلك على تراكم التجربة والخبرة. الحياة هي اجتماع الحالتين.. وبالتالي من المحال تمييز التفكير - أي «النظرية» بالمعنى الدقيق للكلمة - عن الفعل. نحن فعل خالص ما دمنا تفكيرًا (تأملاً) خالصًا. لا بد أن تتلاشى في هذا التحقق الحدود المجازية التي رحنا نشيدها بين المشارق والمغارب. الوحدة، اجتماع التجربة والخبرة، لن تكون سوى تشكيل ما يطرح كوحدة بين التفكير والفعل، بين النظرية والتطبيق.

ليكن ماثلاً أمامنا أنّ هناك شيء مشترك بين مختلف مدارس الفكر اليونانية. بمعزل عن موقف كلّ منها ومذهبه، هو هذه الوحدة بين التفكير والممارسة في الحياة: القناعة بأنّ كلّ تفكير كل نظرية كانت تشكل جزءًا من البحث عن عيش أفضل. وبهذا الشكل فالفلسفة مرتبطة بـ «حياة الرغد» التي يتحدّث عنها أرسطو، وإن تكلم عنها قبله السابقون على سقراط ووضّحها أفلاطون من خلال نظرته الخاصة لـ Paideia دون

أن ننسى تبلورات هذا المثل عند مختلف المدارس الكلبية والرواقية وفي حديقة أبيقور.

لم يتمّ في أيّ من هذه القضايا، على الرغم من كلّ اختلافاتها البارزة، تمييز بين المستويين عمليًا كانت فكرة «اعرف نفسك» هي دائمًا «تصالح مع نفسك» وهذه المصالحة تنطوي بالطبع بشكل أوّلي على مستوى الفعل والتجربة.

مقابل هذه الوحدة نجد أنّ أكثر العيوب حضورًا في الثقافة الحديثة هو الفصل بين المستويين هذا التمييز المتوالي بمضي فارضًا نفسه بشكل أساسي منذ عصر النهضة، وربما حثّت عليه العقلانية الديكارتية ثم التنوير، وينتهي بأن يصب في تشكيل ثقافة، وأكثر من ذلك فلسفة جامعية - كما عرف شوبنهاور كيف يرى بكثير من السخرية والذكاء - بعيدة تمامًا عن الحياة البشرية بل عن حياة أساتذة الفلسفة الذين كانوا يبشرون بها.

ومع ذلك فإنّ الاستبدال الحديث للفيلسوف، الذي ما تزال آثاره ماثلة عند بعض شخصيات عصر النهضة، مثل جيوردانو برونو، بشخصية مدرّس الفلسفة، خاصة الفصل بين المستويين يبدو أنّه حصيلة إرث يأتي من بعيد وله جذر في بعض تفسيرات الميراث الفلسفي القديم، لا سيما الأفلاطوني منه. إنّ التصور بأنّ عالم الأفكار، سواء الذي حضّ عليه أفلاطون نفسه أو الذي حضّت عليه بعض التفسيرات الأحادية الجانب في الفكر الأفلاطونيّ، يتبع طريقًا مختلفًا عن طريق الأحاسيس - وبأن عالم الأفكار المترجمة إلى مفاهيم وحدها القابلة لبناء معرفة حقيقية - كفل إمكانية الفصل اللاحق.

إنّ الميل الحاد إلى الثنائية الخاصّة بالتراث الغربي قد جعلتنا نجهل في كثير من الأحيان مساهمات ميراثات أخرى كان باستطاعتها أن تشجّع التقاء أكبر بين المسارين. وهكذا مثلاً فإنّ الطرح الذي يقدّمه الصوفي الزاهد ابن عربي، والذي أراد هنري كوربان وآخرون تسميته بـ «التخيّل الخلّاق» يقدّم إمكانية طريق ثالثة للتوسط بين المعرفة التي تقدّمها الأفكار والمعرفة الحسية. من الواضح أنّ مشكلة ما هو جمالي، أو بما في ذلك كلمة «جمال» تحمل في مشهد الثقافة الحديثة موضوعَ الفصل بين المجالين والحاجة إلى العثور على جسر يربط بينهما، كما كان يلمح العجوز كانت.

ومع ذلك يصبح من الضروري، بشكل عام، كسر هذه النزعة إلى الثنائية وتجاوز الفصل بين النظرية والتطبيق أو الفكرة الرمزية لواحدة من الامكانيّتين المحضرتين - المرتكزة إلى التأمل (التفكير) والمرتكزة إلى الفعل - لتقديم هذه الوحدة بين

التجربة والخبرة، الحساسية والمعرفة، التي تختصر جزئيًا في عبارة «معرفة الشعور» والتي تتضمن دائمًا بكلّ وضوح معرفة مفتوحة يتغذّى فيها التجريبي والمثالي، عالم الواقع وعالم الرغبة، الواحد من الآخر.

إنّ عصرنا يجسّد بشكل حيّ نتائج الفصل، وإن بشكل لاحق. يمكن تلخيص نهاية القرن التاسع عشر بصورة عملاق أعرج. لقد قدّمت لنا الحضارة الحديثة تراكمًا علميًا وتقنيًا لم يخطر ببال أحد في القرون السابقة. لكننا لو رسمنا حصيلة للقرن الأخير لأمكننا أن نصل إلى النتيجة القائلة بأنّ هذا التطور العظيم في العلم والتقنية لم يرافقه تطوّر روحي مساو. من هنا كان باستطاعة تطوّرنا أن يكون عملاقًا، لكنه مساو لعملاق غير متساوي الساقين، ومحكوم بالعرج.

لكنّ المسؤولية ليست مسؤولية حقل العلم أو التقنية، كما يقترح الكثير من الاختصاصيين القادمين من العلوم الإنسانية بطريقة ساذجة أو مصلحية كفاية، بل مسؤولية القصور ذاته الذي اعترى الثقافة التقليدية ذات الطبيعة الفكرية سواء قصورها في التفكير بتطور العلم والتقنية، أو في التفكير بحاجات عصرنا ومجتمعنا عمومًا. وهكذا نجد بالفعل أننا أمام تطور تقني وعلمي مرافق بالتخصص الفائق الذي ينزع إلى ذرائعية كبيرة من وجهة النظر الفكرية، ونجد في الطرف الآخر كما لو أنّ الأمر يتعلّق بالجرف الثاني من الهاوية، تطوّرات روحيّة زائفة، ليست بمرتبطة نقديًا بتراث الغرب الفكري العظيم.

ربّما كانت إحدى مسؤوليات الثقافة الحديثة، الرئيسية هي سهولة قبول الفصل بين النظرية والتطبيق وبين ثقافة تتحرّك فقط في المجال الفكري، راحت تفقد شيئًا فشيئًا كلّ علاقة لها بالحياة اليومية.

❖ ❖ ❖

٨٠

العرب والحداثة: كونية الحداثة ونسبيتها

د. عبد الإله بلقزيز (*)

الحداثة كسؤال في الثقافة العربية

على مثال سواهُ من المفاهيم الفكرية المعاصرة، انتقل مفهوم الحداثة إلى المجال التداولي العربيّ حديثًا؛ ثم حصلت محاولاتٌ - مختلفةُ العُدَّةِ والبواعث والحظوظ - لتوطينه في نسيج الثقافة والفكر وتَبْيئَتِهِ للتناسب بين الدَّال فيه وبين ما يَدُلُّ عليه. شَهِدْنَا - بدءًا من النصف الثاني من أربعينات القرن العشرين المعاصر - ما أَرْهَصَ بذلك، غِبَّ انطلاق تمرينٍ شعريَ عربيّ جديد على رؤية مختلفة للتعبير الشعري غير تلك التي ورَّثَتْها الذائقة الجمالية عن قصيدةٍ كلاسيكيةٍ طاعنة في السّن، كما في سياقٍ أدبي نجحت فيه

(*) د. عبد الإله بلقزيز: أستاذ الفلسفة في جامعة الحسن الثاني، الدار البيضاء، المغرب.

الرواية في أن تجترح لها حيِّزًا في المجال الرمزي، وهي المقربة إلى ثقافتنا تقريبا لم تمهره الجمارك الثقافية العربية إلا بَعْدَ لأيٍ وتردّد! وقُلْ ذلك عن المسرح والسينما والموسيقى...إلخ.

طرقت الحداثة - إذًا - أبوابنا من مدخل أدبيّ وفنيّ. يشهد على ذلك مسرح توفيق الحكيم، وروايات نجيب محفوظ، وشعر نازك الملائكة، وبدر شاكر السياب، وموسيقى الأخوين عاصي ومنصور الرحباني، وسينما صلاح أبو سيف ويوسف شاهين... إلخ. ولم يكن ذلك ليعني أن ولادتها كانت من رحم الأدب والفنّ حصرًا، بل يَقْصدُ التنويه بذلك أن يشير إلى حقيقة بالغة الدلالة، في هذا المعرض، هي أنّ الحداثة لم تولد معزولةً ولا أفصحت عن نفسها من وراء حجاب، بل أنتجت معها جمهورها العريض الذي انتصر لها وتوَّجها مرجعًا وسلطة وأخرجها من إسار نخبوية، تفترضُها كلُّ بداية، إلى جماهيرية تحتاج - في العادة - ردحًا من الزمن: اختصرته مغامرةُ الحداثة الإبداعية العربية إلى عقود ليست تزيدُ عن الثلاثة. وهاكُم دليل ذلك: من يَقْوَ اليوم على أن يزاحم محمود درويش وأدونيس بالمناكب على عرش مملكة الشعر؛ أو أن يُداري خَشْعَتَهُ أمام المعمار الروائيّ الأخّاذ لعبد الرحمن منيف وجبر إبراهيم جبرا وحنّا مينة؛ أو يجترئَ على التقوُّل المُتخرّص في استحقاق الأخوين الرحباني ومرسيل خليفة وزياد الرحباني أملاكهم الامبراطورية في الحقل الموسيقي؛ أو ينازع يوسف شاهين في سلطانه السينمائي.. وهؤلاء وسواهم أمراء الحداثة الثقافية في ما فعلوا ويفعلون؟

خارج حَوْمَة الأدب والفنّ، وفي رحاب الفكر والإنتاج النظري، وُلِدَت الحداثة أيضًا وشبَّت عن الطوق واستوى لها العود، والنِّصاب، ربمّا قبل الحداثة الأدبية والفنية، و - قطعًا - بعدها. من يمكنه أن ينسى ديكارتية طه حسين الذاهبة في اشتباكها مع «حنبلية» الفكر العربي إلى حدّ الصدام على نصاب «القدسية» في الموروث الشعري العربي؛ ومن يَقْوَ على تجاهل صرخة عبد الرحمن بدوي الوجودية، وصرخة فؤاد زكريا الوضعية، وعلموية سلامة موسى المبكّرة، ومن يملك أن يشطب من سجل «مغامرات» الحداثة أنثروبولوجية علي الوردي، وجينيالوجية جمال حمدان، وشخصانية محمد عزيز الحبابي، وتاريخانية عبد الله العروي، وجدلية حسين مروة وطيب تيزيني ومهدي عامل وسمير أمين وصادق جلال العظم، وفوكوية محمد عابد الجابري، وسيميائية محمد أركون، ونقدية حسن حنفي التاريخية، وصَوْلات هشام جعيط بين التاريخ السياسي والاجتماعي، وتاريخ الفكر، وعلم الاجتماع السياسي، وحذاقة التحقيق المقارن لدى رضوان السيّد،

وسياحة جورج قرم الفكرية بين الاقتصاد والتاريخ والأنثروبولوجيا السياسية... إلخ؟ هؤلاء جميعًا شهود على تلك «المغامرة» الفكرية المستمرة في فتح قارة الحداثة في الفكر. لكن نصوصهم الكبيرة ما زالت - وستظل لفترة قادمة - نصوص نسّاك معتكفين في أديرة المعرفة لن يكون لها - شأن سائر النصوص النظرية - إمكان الفشو والسيادة... وإن لم يكن أمرُ «الجماهيرية» في جملة شواغلها.

للحداثة - إذًا - تاريخ في ثقافتنا وفكرنا العربيّين لا يقلّ عن ثلاثة أرباع القرن. لكن سؤالها لم يبرح يفرض نفسه على حاضرنا حتى اليوم، بل لعلّه بات أحدّ من ذي قبل بعد أن نهض فينا من أبدى الاعتراض عليها بلسان جهير حيث سلطته في حيّزه الاجتماعي الذي يحدب عليه أكثر مما هو في مقوله «الفكري». ربّما صحّ أن يقال - هنا - وبقدر غير قليل من الوثوق - إن الحداثة شقت مجراها في الأدب والفن وتدفّق سيلها في النصوص وفي النفوس بحيث تَهِنُ أمامها اليوم رؤى أخرى في التعبير الرمزي سابقة لها في الوجود. لكن الذي ليس من مراء فيه أن حظّها في حقل الفكر والإنتاج النظري ما انفك يُعلِن عن تواضع متزايد إزاء سلطان ما يقوم مقام نقيضها. وفي ذلك ما يفسر لماذا لم يعد المبدعون العرب - في حقل الأدب والفن - يطرحون على أنفسهم سؤال الحداثة بمثل الحدّة التي بها يطرحه الباحثون في ميادين العلوم الإنسانية والاجتماعية. يأخذنا ذلك إلى سؤال «استنتاجي»: هل مفادُ ذلك أن «مغامرة» الحداثة انتصرت في ميدان الإبداع وأخفقت في ميدان الفكر؟

من المبكر التسليم بوجاهة المعادلة التي يتألف منها هذا السؤال، أو حتى بشرعية طرحه على هذا النحو مع مضمراته الناطقة بوجهته الاستنتاجية. لكنه يقول - مع ذلك - أمرًا ذا مغزى قد لا يكون مستحبًا إشاحة النظر عنه: يقول: إن الحداثة تعاني - كرؤية - من نقص حادّ في القدرة على منافسة نقائضها في حقل التأليف الفكري والثقافة السياسية العمومية. وهذا صحيح بغير شك. وأيّ ذلك أن الأغلب الأعم من رموز الحداثة في الفكر بات لا يملك مكنة الدفاع عن الحداثة، بل قُلْ: عن صنعته الحداثية. وبعض ذلك «الأغلب» - و«البعض» هنا كمٌّ مجرّدٌ افتراضي نسوقه من وجه تقريبي... إذ قد يكون معظمًا في ذلك «الأغلب» - لم يعد يجد غضاضة في المساومة على حداثته خشية رأي يُرهبه، أو سعيًا في تحاشي فقدان الطلب على ما ينتجه من أفكار، أو لغير ذلك من الأسباب. وعلينا أن نقول استطرادًا إن تلك المعاناة هي ما يعيد إنتاج سؤال الحداثة في الوعي العربي المعاصر بالحدّة التي يفرض بها نفسه اليوم.

تردُّ حال المعاناة هذه إلى عاملين متضافرين: إلى اندفاعة التقليد المتجددة، وإلى هشاشة الحداثة الفكرية نفسها. لعودة التقليد اقتصاد سياسي واجتماعي يبرِّرها: أزمة الدولة الوطنية «الحديثة» في الوطن العربي، وسياسات التهميش والإقصاء الاجتماعيَّين، وإخفاق برامج التنمية، والتصدُّعات الحادّة في منظومة القيم، وسياسات التكديح العقلي والتجهيل، وسياسات قمع الفكر النقدي... إلخ. أما هشاشة الحداثة، فإلى الحداثة نفسها تُعزى لا إلى شروطها النابذة. وهل قامت حداثة فكرية في التاريخ الإنساني دون علاقات صراعية مع تلك الشروط النابذة. هل فُرشَت مسالك الحداثة وممرّاتها يومًا بالورود؟ اليكم حداثة الأدب والفن: لم تُعلن ميلادها فينا وفي ثقافتنا بعملية إسقاط مظلّي، بل من رحم الثقافة العربية وصراعات تياراتها خرجت.. ظافرة.

❖ ❖ ❖

لا يبدو حتى الآن أن مفهوم الحداثة، كما دخل في المجال التداولي العربي، يعني معناه الأصل كما تكوّن في الفكر الغربي الحديث. إنه ما فتئ يلابس في الدلالة معنى التحديث، والحال إنَّ الفوارق والتمايزات بين المفهومين وسيعةٌ غيرُ قابلة للجسر أو للمماهاة. تعني الحداثة -Modernité – في تعريفها النظريّ الدقيق – الرؤية الفلسفية والثقافية الجديدة للعالم: الرؤية التي أعادت بناء وصوغ الإدراك الإنساني للكون والطبيعة والاجتماع البشري على نحو نوعيّ مختلف أنتج منظومة معرفية وثقافية واجتماعية جديدة هي نفسها التي تكنَّت باسم الحداثة. يتعلق الأمر في الحداثة – إذن – بنظرة فلسفية، بمنظومة أفكار، أنتجتها وتنتجها نخب ثقافية. أما التحديث Modérnisation، فهو فاعلية سياسية واجتماعية تروم تطوير بُنَى المجتمع والسياسة والاقتصاد بحيث تواثم مستوى التحولات الطارئة على صعيد الزمان والمكان، والعلاقات الاجتماعية، والحاجات، والصلات المتزايدة تواشجًا بين المجتمعات. وهنا يتعلق الأمر بسياسات وإجراءات مخطَّط لها وموضوعة في سياق إستراتيجيات عملية ينهض بأمر تحقيقها جسم اجتماعيٌ فوقي هو الدولة.

منذ ثلث قرن، تنبَّه عبد الله العروي إلى مثل هذا الخلط بين مفهومي الحداثة والتحديث – دون أن ينصرف إلى العناية بالمفهومين – حين لاحظ أنَّ برنامج الدولة العصري في التحديث المادي: الاقتصادي والاجتماعي (برنامج السلطة الناصرية) لم يرافقه ويرادفه مشروع ثقافي حديث، بل سوّغ نفسه بما أطلق عليه (العروي) اسم «المنطق التقليدي»[1]. وقد يُستفاد من ذلك – في قراءة بعديَّة نحاولها – أن الوطن

العربي عاش تجربة التحديث (المادي) دون أن يعيش تجربة الحداثة (الفكرية والثقافية). وقد تبيّن - بدليل الوقائع والمحدثات - أن التقليد المجافي للحداثة، المُصْطَرِع معها اصطراع وجود - قد يتعايش مع التحديث دون كبير مشاكل، وقد يوظفه في إعادة إنتاج نفسه كتقليد!

❖ ❖ ❖

لكن للحداثة تاريخًا خاصًا بدأ في مواطنها الأصل، وقطعًا لها مفهوم ينبغي تبينه من خلال حركتها الداخلية وأدوارها في حقل المعرفة الإنسانية الجديدة.

الحداثة: التكوين والمعطيات

خرجت الحداثة، كرؤية جديدة للعالم، من رحم التحولات الكبرى التي شهدتها أوروبا العصر الحديث، وكانت هي أيضًا طرفًا في صناعة بعض وقائع تلك التحولات. ولا تشير عبارة الرحم هنا إلى فعل تناسل طبيعيّ تمثل فيه الحداثة امتدادًا بيوتاريخيًا لما قبلها، كما يمثل أي وليد امتدادًا بيولوجيًا لوالديه في الخصائص الوراثية، وإنما تقصد الإشارة إلى البيئة الموضوعية - التاريخية والسياسية والاجتماعية والثقافية - التي نشأت فيها فلسفة الحداثة في مسلسل من العلاقات الصراعية بغيرها من منظومات الثقافة والفكر السائدة. أما ما دُونَ هذه المشابهة الرمزية، فإن علاقة الحداثة بما قبلها، أي بماضيها الثقافي والفكري، هي علاقة قطع أو قطيعة Coupure بالمعنى الفُوكَويّ الذي يفيد انتقال فكر من ابيستيمي Epistémé معين (أو نظام معرفي)إبيستيمي آخر[٢] جديد.

والحق أنّ الحداثة آذنت بميلاد نظام معرفي جديد، في أوروبا الحديثة، لا يمكن البحث له عن جراثيم ومقدمات سابقة لذلك الميلاد. وليس في مكنتنا إدراك المدى الذي بلغته تلك القطيعة الحادّة إلا باستدعاء شروط تكونها كحداثة، والبَرَاديغْمَات الرئيس في منظومتها الفكرية، على أنه ليس واردًا، في الهندسة المنهجية التي اخترناها لهذا الموضوع، أن نقدّم رواية سردية لتلك الشروط التاريخية التي نشأت في سياقها الحداثة - فنحن لا نؤرخ لها هنا - وإنّما نجرّب أن نستدعي معطيات تلك الشروط لفهم الأسباب المؤسِّسة، والموجبة، لتلك البَرَاديغْمَات من حيث هي قوام الحداثة وما به تتعيَّن كحداثة. ثمة ملمحان رئيسان ومفصليان للحداثة يؤسّسان تلك البَرَاديغْمَات هما: تنزيل العقل منزلة السلطة المرجعية المعرفية الوحيدة في إدراك العالم: الطبيعي والاجتماعي، وتكريس الإنسان هدفًا نهائيًا للتحرر والتقدم. وإذا شئنا استخدام المفاهيم الدارجة في تعيين

«جوهر» ومضمون هذه الحركة الفكرية - التاريخيه التي مثّلتها الحداثة، نقول إن منحييها الرئيسين كانا العقلانية والإنسانوية؛ أو النزعة الإنسانية.

نشأت العقلانية - كحركة فلسفية شاملة حديثة - عن مبدأ «بسيط» يردُّ إمكان المعرفة إلى أداة رئيسة ووحيدة هي العقل. وبمقتضاها، لا معرفة ممكنة إلا بواسطة العقل من حيث هو الملَكة Capatité التي تُعْرَض عليه الأشياء الواقعية والتمثُّلات الذهنية Représentations لتوزن بعيزان بداهاته أو مقولاته المجرَّدة القبلية السابقة لكل تجربة. سيقال - هنا - إن سلطة العقل ليست جديدة على تاريخ الفكر الإنساني، ولا كانت تنتظر حقبة النهضة الأوروبية حتى تخرج إلى الوجود، وإنما هي تضرب بجذورها إلى العصر الإغريقي القديم حين «انعقدت المرجعية» للعقلانية الأرسطية والسكولاستيكية التي مثَّلتْ في حينها، وفي ما سيلحقها من تواريخ على مدار العصر الوسيط، اللحظة الأرقى والمثالية في تاريخ الفكر. وسيُزاد على ذلك بالقول - من باب بيان مزيد - إنَّ أوروبا الحديثة نفسها لم تشأ أن تُعَرِّفَ نهضتها - والعبارة عربية - إلا بوصفه Renaissance: أي ميلادًا متجددًا بعد ميلاد أول في أثينا. وهذا صحيح بغير شك. لكن الأدعى إلى الاعتناء بصحته أكثر - في هذا المعرض - أمرين أساسيين:

أولهما إنَّ الصلة انقطعت بين أوروبا وماضيها العقلاني اليوناني - الأرسطي، طيلة الحقبة الوسيطة، بسبب انتصار الوحي المسيحي - المتعمم عبر الإمبراطورية الرومانية والنظام الكَنَسيّ الكاثوليكي - على العقل الإغريقي - الأرسطي. وقد تكون المساهمة الفلسفية الرشدية حاسمة في إعادة وصل أوروبا بذلك الماضي كلما أمكن قراءتها موضوعيًّا، أي بعيدًا عن النظرة الفيلولوجية الغربية العدمية التي حاولت إسقاط «أصالة» ومركزية تلك المساهمة من خلال إلغاء الحقبة العربية - الإسلامية كُلاً أو الاعتراف بها جزءًا[٣] من باب إعادة تعريف ابن رشد كمجرَّد شارح لأرسطو «متبيّس» على بعض مقولاته!

وثانيهما إنَّ العقلانية الأوروبية الحديثة، عقلانية ديكارت وسبينوزا وكانط وهيغل، غير قابلة لأن تُقرأ بوصفها محض إعادة إنتاج للعقلانية الأرسطية، لأنها تخطت - فعلاً - حدود العقل الصوري الأرسطي سواء بنزعتها الجدلية أو بإقامتها بعض أنساقها النظرية على معطيات المعرفة العلمية التجريبية التي بدأت «متواضعة» في حسيَّة بيركلي وتجريبية بيكون وهيوم لتبلغ مداها الأعلى مع فيزياء نيوتن وتطورية البيولوجيا الداروينية، مما كان له الأثر الحاسم في تأسيس عقلانية جدلية لدى فريدريك هيغل وكارل ماركس.

الأهم في كل هذا أنَّ العقلانية نشأت في علاقة صراعية مريرة بنقيضها الفكري والتاريخ: اللاعقلانية القروسطية التي مثَّلتها الكنيسة والفكر اللاهوتي الذي احتضنته. ففي حين كان الفكر الغربي يعيد اكتشاف ماضيه العقلاني الإغريقي ويسعى في إحيائه والبناء عليه - وكان ذلك قد بدأ يأخذ منحى متصاعداً في القرن الخامس عشر - كانت المعرفة الوحيدة التي تملك السلطان والشرعية هي المعرفة الدينية التي رعتها الكنيسة وسلم بها الأمراء والملوك الواقعون تحت رحمة سلطان الإكليروس والبابا. وكم كانت معاناة المفكرين والعلماء كبيرة مع حملات القمع والاضطهاد التي نظمتها الكنيسة ضدهم. وجميعنا يعرف - كثيراً أو قليلاً - عن محاكم التفتيش وعن كوكبة العلماء الذين سيقُوا إلى المشانق عقاباً لهم على اجترائهم على التعبير عن أفكار أو حقائق تخالف ما ورد في الكتاب المقدس، أو ما استقر الإجماع عليه من تأويل ديني احتكرته طبقة رجال الدين وفرضته معرفة وحيدة لا تقبل الردّ أو الشك أو المزاحمة.

ومع أنه كان من حسن حظ العقلانية الغربية الحديثة أنَّها نشأت وتطورت في الوقت نفسه الذي أحرزت فيه حركة الإصلاح الديني نجاحات هائلة على صعيد تحجيم سلطان الكنيسة (الكاثوليكية)، وواحدية الفكر اللاهوتي المرتبط بها، من خلال حرمانها من امتياز احتكار تأويل النصّ المقدَّس - مع ما وفَّره لها ذلك الاحتكار طويلاً من التنزُّل منزلة الوسيط بين «الرعية» (= المؤمنين) وبين ذلك النص - وتعميم حق التأويل، أو حق الصلة المباشرة بالنص، على سائر المؤمنين برسالة يسوع[٤]... إلاّ أن العقلانية - التي استفادت قطعًا من الحروب الدينية ومن تصدُّع سلطان الكنيسة نتيجة قيام حركة الإصلاح الديني - شقَّت لنفسها مساراً مختلفاً، ولم تتوقف عند حدود مكتسبات ذلك الإصلاح. وكان عنوان ذلك المسار الخروج من سلطة النصّ الديني والمعرفة المرتبطة به - أكان ذلك في الحيِّز الكنسيّ الكاثوليكي أم في رحاب «الثورة» البروتستانتية - إلى سلطة العقل وما تنجُم عنه من معارف أصبحت وحدها تتمتع باليقينية.

كان ذلك فصلاً حاسمًا من فصول المعركة ضد القرون الوسطى ومواريثها انتهى بانتصار العقل على اللاهوت و«الرعية» على طبقة رجال الدين. وإذا كان سائغًا أن يقال - وهو لا شك سائغ - إنه انتصار تعزَّز بـ - وتحقَّق من خلال وبالتضافر مع - انتصار علاقات الإنتاج الرأسمالية الوليدة والصاعدة على نمط الإنتاج الاقطاعي، في حلبة الاقتصاد، وانتصار الثورة البرجوازية على الأنظمة الملكية المطلقة والمستبدة، في حلبة

السياسة. فإن ائتلاف العقلانية والرأسمالية والثورة في حلف مشترك كان الرد التاريخي «الطبيعي» والموضوعي الذي قاد إليه تحالف الثالوث القروسطي المزمن: الكنيسة والاقطاع والملكية. وفي الحالات جميعًا آذنت تلك الانتصارات بانتقال حاسم إلى عصرٍ جديد هو عصر الإنسان.

بميلاد الإنسان، في الفكر الغربي الحديث، نشأت إيديولوجيا جديدة متكاملة البناء هي الإنسانوية. وهي كناية عن نظرة جديدة إلى الإنسان بوصفه «جوهر» العالم ومركزه وصانع مصيره فيه. قبل النهضة الأوروبية، وثورة العقلانية فيها، كان الإنسان في جملة «أملاك» اللاهوت ومؤسساته الكنسية. كان «رعية» لـ «الراعي» الرسولي وموضوعًا لصكوكه وسلطانه. ولم يغيّر من ذلك أن المسيحية البولسية - التي أعادت رواية اليسوعية أعادت بناء تعاليمهما وامتدَّ تأثيرُ قراءتها إلى المسيحية الرومانية - ساهمت في أسْطَرة Mystification النظرة إلى الإنسان من خلال تأليه الذات اليسوعية (التي لم يغيّر فيها الجدل اللاهوتي بين اليعاقبة والنسطوريين حول الحيِّزين اللاهوتي والناسوتي في شخص يسوع المسيح)[٥] - إلا أن التاريخ الكنسيَّ اللاحق لم يحتفظ من هذا التقليد بشيء؛ إذ نُكِّلَ بأتباع المسيح لمجرَّد أنهم عصوا أمر البابوات. وكان أكبر دليل على ذلك التنكيل - فضلاً عن صيغته الدينية الممتدة من إصدار وثائق الحرمان البابوية إلى محاكم التفتيش - شرعنة الكنيسة لاستبداد الملوك والأمراء، ووقوفها إلى جانب الاستغلال الاقطاعي الوحشي لجماهير الفلاحين المعدمين. وبالجملة، ما كان الإنسان إنسانًا في عهد الكنيسة وحلفائها، ولا كان ذاتًا ماديةً واعتباريةً مستقلةً وذات حُرمة: كان موضوعًا فحسب لفعل أوامري كنسيّ تأخذ فيه «الرعية» شكل القطيع بالمعنى الكامل للعبارة! ولعلَّه بهذا المعنى تمثل الإنسانوية قطيعة حاسمة مع نظرة لاهوتية قروسطية صادرت كيان الإنسان باسم الإيمان! وتمثل - في الوقت عينه - تأسيسًا لفلسفة جديدة - لرؤية جديدة - تُحِلُّ الإنسانَ محلَّ المركز من الوجود بعد أن كان من الوجود على هامشه.

بدأت الإنسانوية - في بواكيرها وإرهاصاتها الأولى - فلسفة تدافع عن الحق الطبيعي للإنسان على خلفيَّة اعتقادها بأنه حق متقرر بـ «البداهة» متى عدنا بالإنسان إلى «أصل» مجرَّد غير «منحول»، أو قُلْ لا مزيدات عليه، هو **الحالة الطبيعية**. إذ بمقتضى هذه النظرة، يصبح في وسع الإنسان أن يتمتع بالحقوق التي ترتبها إنسانيته حُكمًا متى تحرَّر من القيود والأحكام التي فُرضت على إنسانيته الطبيعية المحض من النظم والقوانين الملحقة (= الدينية والسياسية...). والعودة

بالإنسان، هنا، إلى «حالته الطبيعية» - وهي تشبه إلى حدٍّ القول بفكرة «الفطرة» الإسلامية[٦] - ليست تعني، في المحصلة الأخيرة، سوى شطب كل التاريخ الديني والسياسي: الكَنَسيّ والملكيّ الاستبدادي، الذي زوَّر تلك «الطبيعة» وألبسها من اللواحق («البدع»؟) ما نال من صفائها الموضوعي والبَدْهي الإنساني.

لكن موضوعة «الحق الطبيعي» تطورت في فلسفات هوبز ومونتسكيو وجان جاك روسو لكي تُفْرِج عن فكرة **العقد الاجتماعي**، بوصفها التعبير النظري الأعلى عن الحق في حيازة الحقوق المدنية والسياسية التي ترتبها على الدولة فكرة المواطنة. وكانت خاتمة مطاف هذه الفلسفات الأنوارية التي أنتجها الموسوعيون - في «عصر الأنوار» - الصيرورة إلى ثقافة سياسية جديدة نهضت بأمر التعبير عنها، والانتصار لها، وتحقيقها ماديًا، طبقة سياسية جديدة هي البرجوازية التي نجحت في حيازة السلطة بعد الثورة في الربع الأخير من القرن الثامن عشر. هكذا دخلت الفلسفة الإنسانوية حيِّز التطبيق - الدستوري والقانوني - من خلال دستور الولايات المتحدة الأمريكية (المستقلة عن الإنجليز) ومن خلال مبادئ حقوق الإنسان التي أطلقتها الثورة الفرنسية.

مع العقلانية، بات الإنسانُ مصدرَ المعرفة ومرجعَها، بَدَلَ النصّ المقدّس، لأنه وحده يملك أداتها «العقل». ومع الإنسانوية، بات الإنسان وحده من يصنع ويقرر مصيره ويرسم إطار الحرية والسعادة بعد أن عرضت عليه الميتافيزيقا المسيحية طريقًا آخر لتحصيلهما. وبانتصارهما (= العقلانية والإنسانوية)، فُتِحَ الباب أمام الحداثة: رؤيةً فلسفية ونظامًا اجتماعيًا - سياسيًا تمثل الديمقراطية اليوم تعبيره الماديَّ والمؤسَّسيّ.

❖ ❖ ❖

ذلك كان تاريخ ميلاد الحداثة وملابسات ذلك الميلاد. ولكن، علينا أن نضع تعريف ذلك الميلاد في سياقه التاريخي حتى لانُخطئ قراءته، وكي نَتَجَنَّبَ البناء عليه لاستيلاد استنتاجات قد لاتَقْبَلُ الانطباقَ على مايقع خارجَه من تواريخ وحالات. فقد كان الميلاد إياه من رحمٍ أوروبيةٍ لم يكن عليها أن تُنجب - بالضرورة - حداثات أخرى فائضَةً عن حَوْمتها الجغرافية والسياسية. بلغة أوْفَى تعبيرًا: كانت تلك الحداثة أوروبية وغربيّة، تجد لها ما يُسَوِّغها ويُمَهِّد لها في السياق التاريخي - السياسيّ والثقافي - الأوروبي نفسه. وكان ضروريًا أن يظل الوعيُ بها محصورًا في النطاق (الأوروبي) ذلك وفي إطار ماتَحَصَّلَ من معطيات تاريخه الحديث. لكن هذا كان يصحّ - حصرًا - لولا

أنّ الحداثة فاضتْ عن جغرافيتها الأصل ونَزَعت إلى الفُشُوّ والتعمّم خارج حدودها.

عُنْفُ الحداثة:

منذ مطالع القرن التاسع عشر، بدأت الحداثة الفكرية الأوروبية تزحف خارج حدودها إلى عالم ما وراء البحار بعد أن بدأت تياراتُها تنتشر في شرق القارة وصولاً إلى روسيا القيصرية. لم تقتحم حداثةُ أوروبا العوالمَ الجديدة في القارات الثلاث (آسيا وأفريقيا وأمريكا الجنوبية) اقتحامًا ثقافيًا صرفًا، أعني من خلال جدلية الحوار والتبادل الثقافي التي كانت مَعْبَرًا تاريخيًا مألوفًا إلى إقامة الصلات بين الثقافات والحضارات، وحاضنةً للتثاقف والتأثير المتبادل، وإنّما أطلت على تلك العوالم بوسائط غيرِ ثقافية وبغير قليل من العنف الرمزي، جَعَل منها – في حساب الأشياء – حركةً غير جدلية وذات بعد واحد، وأفقدها – بالتالي – فرصة الصيرورة منظومةً ثقافية مطلوبة ومَسْعيًا إليها من مجتمعات أخرى. وسيكون لذلك تأثيرُه البالغ في رسم صورة نمطية للحداثة في وعي مجتمعات ثقافية عديدة في العالم استقبلتها بكثير من التهيُّب والحذر، وأحيانًا بغير قليل من المقاومة الضارية.

أتت الحداثة في ركاب الحملات الاستعمارية الأوروبية التي غَزَت بلدانَ ومجتمعات العالم ماقبل – الصناعي، وتَعَرَّف إليها مثقفو وأدباء هذه المجتمعات كثقافةٍ لأوروبا الغازية الظافرة وليس كمنظومة أفكار مستقلة عن الغالب الأوروبي. لقد زُرِعَت الحداثة الثقافية زرعًا في نسيج هذه المجتمعات تمامًا مثلما زُرِعت العلاقات الرأسمالية الجديدة – بفعل الرَّسْمَلة الإكراهية من الخارج – ومثلما زُرِعَ نظامُ الدولة الحديثة بفعل قيام إدارة استعمارية حديثة للمجتمعات والبلدان المُسْتَعْمَرة. وفي هذه العمليات الجراحية القيصرية جميعًا، جرى تدميرٌ – منظّمٌ أو عشوائي – للبنى السابقة للجراحة الاستعمارية: تدمير علاقات الإنتاج قبل-الرأسمالية Pré-capitaliste والاقتصاد الحرفيّ والزراعي التقليدي الرئيس فيها، وتدمير بنى السلطة التقليدية القائمة على توازنات اجتماعية ودينية وعصبية قديمة كان النظام السلطاني صيغتَها التاريخية المتكررة، ثم تدمير المنظومات الثقافية التقليدية الموروثة المتمحورة حول مركزية الفكرة الدينية. وفي الوجه الآخر من صورة عملية التدمير الثلاثيّ تلك، كان واضحًا أنَّ الحداثة في الفكر، والرأسمالية (=التبعية) في الاقتصاد، ونظام «الدولة الوطنية» الحديثة في السياسة، لم تنشأ نشأةً طبيعية– كما كان عليه أمرها في أوروبا– أ ي من خلال آلية تطوُّر موضوعي تَنْحَلّ فيه العلاقات والبُنَى والمؤسسات والمنظومات الفكرية السابقة من تلقاء نفسها وتتفكك،

فتنشأ عن انفراطها علاقاتٌ وبنى أخرى جديدة وظافرة، وإنما تحققت هذه العملية من «التحديث» في صورة انقلاب خارجيّ فرض- بالعنف الماديّ والرمزي- هذه المنظومات الجديدة في مجتمعات لايسعفها تاريخها باستقبالها كتحوُّلات طبيعية وموضوعية في أنساق تطوُّرها الذاتي.

لم تقترح الحداثةُ نفسَها- إذن- بطريقةٍ حضارية «إقناعية» على المجتمعات والثقافات التي اقتحمت قِلاعها المحروسة. بل أتتها على حين غُرّة متوسِّلة بالغزوة الاستعمارية حاملاً لها ومحقِّقًا. ومع أن عنف الحداثة هذا كان يكفي لرفضها ولفظها من قبل من وقع عليهم فعل العنف ذاك، إلا أنَّ ذلك لم يحصل دائمًا بالقدر المتوقَّع؛ إذ وُجِدَ هناك من تراءى له أن الأخذ بالحداثة هو في جملة الأخذ بالأسباب التي صنعت لأوروبا شوكتها وهيبتها، فما تَرَدَّدَ في الانتهال من ثمراتها متطلعًا إلى توطين مكتسباتها المعرفية في نسيج ثقافته.

الحداثة والممانعات الثقافية

في سائر المجتمعات التي اقتحمتها الحداثة- خارج مدارها الأوروبي- لم يكن ممكنًا أن تتم عملية الاستقبال بتهليل أو رحابة صدر، خاصة وهي أتت في ركاب الغزو الاستعماري الأمر الذي عَنَى القبول بها تسليمًا بالهزيمة واعترافًا نفسيًا بها.

وإذا ماتركنا، إلى حين، حالات الاستقبال الإيجابي- وهي كثيرة- وتأملنا في صورة الممانعة الثقافية التي أبدتها ثقافات ومجتمعات عدّة في وجه الحداثة الزائفة، فسنلاحظ أنَّها اتخذت **أشكالاً ثلاثة:**

أولها ما تجوز تسميته **بالممانعة الحادّة والشاملة**. جِدتَّها كانت في إنكارها الحداثة وإبدائها الشدّة عليها. أما شمولها، فلأنها طالت سائر تجليات الحداثة ولم تكن ممانعة جزئية (كما سيصبح عليه حالها في مابعد بأكثر من قرن). نحن نتحدث - هنا- عن حقبة تقع بين مطالع القرن التاسع عشر- بل خواتيم القرن السابق له، وبين منتصفه: وهي حقبة الصدام الكبير بين المجتمعات غير الغربية وبين الحداثة الوافدة إليها في ركاب الاحتلال الاستعماري. ومن الطبيعي أن مناخ الصّدمة الأولى لايتسع لأكثر من ردّ واحد هو الردّ الدفاعي المنكفئ إلى ذاته وإلى منظومته الثقافية.

ما كان العرب، وحدهم، ولا المسلمون معهم، الوحيدين الذي انفردت ثقافتهم بإبداء ذلك الفعل من الممانعة الحادة والشاملة للحداثة حين اقتحامها عوالمهم. شاركهم في ذلك كثيرون: الصينيون، والهنود، وحتى اليابانيون قبل حقبة التحديث الإمبراطوري في منتصف القرن التاسع عشر. أما هنود أمريكا، فأحرزوا

سبقًا في إعلان تلك المقاومة الثقافية قبل هؤلاء جميعًا وفي شروط أسوأ بكثير حيث حصدت منهم حرب الإبادة والاقتلاع في القارة مئة وعشرين مليون هندي أحمر[7]! أمّا الجامع بين تلك الممانعات الثقافية - على تفاوت درجات حدَّتها - فهو الرجوع الحادّ إلى الماضي والتمسك به، وإحياء تقاليده بما في ذلك ما اندثر منها بفعل التقادم الزمني، بحسبانه عنوانًا لهويّة تتعرض للتبديد.

وثاني تلك الأشكال ما يمكن تعريفه **بالممانعة المتكيّفة** مع إكراهات الحداثة. ينتمي هذا الشكل إلى فعل المقاومة الثقافية من حيث ماهيته. غير أنها مقاومة لاتركب تيار الرفض الحادّ والشامل لكل معطيات الحداثة الثقافية، بل تتكيف مع كثير من تلك المعطيات بهدف تقوية **نفسها** من جديد، أو قل بهدف **إعادة إنتاج نفسها كممانعة** قادرة على جَبْه ضغوط الحداثة متوسِّلةً ببعض معطيات الحداثة وأدواتها. قد لايكون هذا الشكل الثاني من الممانعة اهتدى إلى وعي ذلك التكيُّف أو إقامته على مقتضىً تخطيطي وإستراتيجي، بل ليس من الأهمية أن يعار أيُّ انتباه لمثل هذا السؤال، لأن الأهمّ من ذلك أن فعل التكيُّف يُضمر - حتى من دون وعي أو تخطيط - إستراتيجيته العفوية (بالمعنى الذي يتحدث عنه ألتوسير حين يشير إلى «الفلسفة العفوية» في العمل العلمي للعلماء)[8]، ووظيفته التي أسَّست له كتكيّف. ولعلّ الأدعى إلى الاحتفال به، في معرض الحديث في هذا التكيُّف أو في هذه الممانعة الثقافية المتكيّفة، أنّ المجتمعات والثقافات التي خاضت هذا الغمار لم تستسلم ثقافيًّا للمنظومة الغربية الحداثية على الرغم من ذلك التكيُّف الذي ألمحنا إليه، مما يلقي ضوءًا على السمة الوظيفية لذلك التكيف.

مرةً أخرى، لم تكن الثقافة العربية - في حقبتها الحديثة - وحدها التي جنحت لهذا النوع من الممانعة الثقافية المتكيِّفة (مع إكراهات الحداثة)، بل شاركتها في المنحى والنهج نفسيهما ثقافات مجتمعات أخرى - غير عربية وغير مسلمة - مثل مجتمعات الثقافات الكونفوشيوسية والهندوسية والبوذية والوثنية شاطرتها مثل تلك المعاناة مع الحداثة، خاصة الهند الذي تعرَّضت لمثل ما تعرَّضت له البلاد العربية والإسلامية من جراحة كولونيالية. ولسنا نتزيَّد، ولانغمطُ الثقافة العربية - الإسلامية حقَّها، حين نقول إن تجربة المقاومة الثقافية المتكيفة مع الحداثة كانت أنجح في المجتمعات - ولدى الثقافات - المُشار إليها ممّا أحْرَزَته الثقافة العربية في هذا الباب حيث بدت أقلَّ تكيُّفًا - في محصِّلتها الإجمالية - من الثقافات اليابانية والصينية والهندية ودون أن تكون، بالضرورة، أكثر تمسُّكًا منها بشخصيتها التاريخية.

أمّا ثالث شكل لتلك الممانعة، فهو مايصحُّ تعيينُه باسم **الممانعة الثقافية البعديّة**. وهي كناية عن ممانعة متأخرة في الزمان، ولاحقة على انتصار الحداثة في مجتمعات تلك الممانعة. ويعود زمن عودة هذه الممانعة إلى الربع الأخير من القرن العشرين، حين بدا أن فتوحات الحداثة الثقافية في عدد كبير من المجتمعات بدأت تشهد عصر أفُولها أمام نقائضها المحلية المتجددة قوةً وتأثيرًا. والأدعى إلى الإثارة و«الاستغراب» أن مجال هذه الممانعة الثقافية، المتجددة في زمنها الخاص والمتأخرة في الزمن الموضوعيّ الكونيّ، إنما كان هو عينه المجال الاجتماعيُّ الذي حققت فيه الحداثةُ انتصاراتها الكبرى على «التقليد».

لو أخذنا مجتمعات العالمين العربيّ والإسلامي مثالاً، لأمكن القول إنّ أكثرها انفتاحًا على الحداثة، وأكثرها توطينًا لمكتسباتها في نسيجها الثقافي والاجتماعي، هي نفسها أكثرها توليدًا لظاهرة الممانعة البعديّة. ثمة أمثلة «بعيدة» في الزمان، تعود إلى النصف الثاني من عقد سبعينيات القرن العشرين، من أهمّها مصر وإيران اللتين كانتا مركزًا من مراكز الحداثة الثقافية الإسلامية قبل أن تجتاحهما إيديولوجيات «جديدة» رفضوية المضمون والشكل لكل ما يقيم صلةً، أو شبهة صلة، بالحداثة. ثم إن هناك أمثلة أقرب في الزمان لتلك الممانعة البعديّة، وتعود بداياتها إلى عقد الثمانينيات الماضي، من أهمها تركيا وتونس وباكستان وإندونيسيا: التي ولجت حداثاتها الثقافية طور انكفاء وتراجع أمام مدٍّ متزايد لنقائضها المستمسكة بالماضي والهوية والميراث الحضاري الإسلاميّ.

❖ ❖ ❖

لنترجم المعطيات السابقة- عن الممانعات الثقافية الثلاث- إلى لغة تعيينيّة تسمّى «الأشياء» ولو من الزاوية التيبولوجية: ولنأخذ الدائرة الثقافية العربية- الإسلامية مثالاً. سنعرّف- حينها- الممانعة الأولى بتلك التي أبدتها مراكز إسلامية عريقة عمل فيها- كما تحلّق حولها- مثقفون كثر أنتجوا مقالات شديدة الانطواء والتشرنق على الذات. سنكتفي بذكر خمسة من أهم تلك المراكز التي ماتزال حتى اليوم- وبعد قرنين من الاقتحام الحداثي- قادرة على رعاية المعرفة الإسلامية التقليدية وإنتاج الناطقين بها، هي: الأزهر في مصر، والقرويين في المغرب، والزيتونة في تونس، والنجف في العراق، وقم في إيران، ومئات المدارس والكليات الملحقة بها والتابعة لها، فضلاً عن مئات الآلاف من خريجيها المنتشرين في مؤسسات التعليم والإعلام والقضاء والفتيا والإدارة و« المجالس

العلمية» الناطقة بلسان السلطان السياسيّ. ربّما كان لهذه المؤسسات والألسن الناهضة بمهمّة المانعة الثقافية دورٌ رئيسٌ في المعركة الوطنية- السياسية والثقافية- ضدّ الأجنبي قبل قرن أو قرنين؛ وربما أمكن التغاضي عن فقر معروضها «المعرفي» سابقًا بسبب الحاجة إلى وظيفتها الوطنية آنئذ. لكنها اليوم تبدو عالةً على العقل الإسلامي بعد أن انتهت إلى ضريبة فادحة على القضية الوطنية والاجتماعية نفسها. وإذْ كانت الدعوة إلى إصلاحها سابقًا تواطؤًا مع العدوّ (الاحتلال الأجنبي)، بات الصمتُ عن الدعوة إياها اليوم تواطؤًا مع التخلف ضدَّ الثقافة والعقل والوطن.

المانعة الثانية (المتكيفة) مختلفة، وهي اتخذت شكل ردٍّ فكريٍّ متكامل وبالغ الإيجابية هو الفكر الإصلاحي الإسلامي للقرن التاسع عشر وفواتيح القرن العشرين. انصرف هذا الردّ إلى إعادة بناء خطاب إسلامي منفتح على معطيات العصر ومتطلع إلى تأهيل مجتمعات الإسلام للمشاركة الفعالة في بناء الحضارة الإنسانية وصناعة التاريخ. ومع أنه غَرَفَ من الحداثة الفكرية الغربية، خاصة في جوانبها السياسية، إلا أنه لم ينفكَّ يضع نفسه في سياق الإسلام أوّلاً، وفي سياق مشروع ثقافي يروم جبه زحف الفكر الغربيّ على ديار الإسلام ثانيًا. وإذا نحن تأملنا في خارطة انتشار هذا الفكر المانع، فسنلاحظ أنها شاملةٌ أهمَّ مراكز الفكر والثقافة في البلاد العربية والإسلامية. فمن مصر، مهد المانعة الإصلاحية الإسلامية مع حسن العطار ابتداءً وإرهاصًا ورفاعة رافع الطهطاوي تأسيسًا وصوغًا ومحمد عبده تطويرًا وإنضاجًا، إلى سورية المجتهدين المتأخرين (عبد الرحمن الكواكبي ومحمد رشيد رضا)، إلى تونس خير الدين باشا وقبله أحمد بن أبي الضياف، إلى مغرب محمد بلحسن الحجوي، إلى إيران محمد حسين الغروي النائيني، إلى هند محمّد إقبال.. إلخ، كانت قسمات صورة المانعة الإصلاحية تتكامل على امتداد تلك الجغرافيا الفسيحة لتمثل ذلك الذي وصفناه بالردّ الشامل على الحداثة، المتكيّف مع معطياتها.

المانعة (البعدية) الثالثة أتت في أعقاب إخفاقات مشروع «الحداثة السياسية» العربية وما جاورها في ميادين الاقتصاد والاجتماع: المشروع الذي حملته الحركات الوطنية والقومية، ودافعت عنه نخبٌ ثقافية حديثة باسم التقدم والنهضة والثورة وما في معناها. وهي اكتست شكلاً رفضويًا حادًا لكل ما هو حديث على خلفية برّانيته واقترانه بالقوى «الصليبية» المعادية للأمة. إن سائر الكتابات الإسلامية التي خرجت من رحم «معالم في الطريق» لسيد قطب، ومنها[9] كتابات شكري

مصطفى وعبود الزمر وعبد السلام فرج وأيمن الظواهري وعمر عبد الرحمن، في مصر، وسعيد حوّى في سورية، ومحمد الفيزازي ومحمد الزمزمي في المغرب، وأسامة بن لادن في السعودية... إلخ، تدور حول ثنائيات الكفر والإيمان و«الصليبية» والإسلام والجهاد والعدوان، وتجتمع- على تفرّقها- على جامع واحد وحيد: نظرتها الإنكارية إلى «الآخر»: حضارةً وثقافةً وكياناً، وتشديدها على نهج العودة إلى «الأصول» و«السلف» مقروءةً من منظار ابن تيمية كما تأوّله الإسلاميون المحدثون منذ الشيخ محمد بن عبد الوهاب حتى الشيخ أسامة بن لادن.

لم تعرض هذه الأشكال الثلاثة من الممانعة نفسها في صور متعاقبة دائماً- ولو أنّ بدايات كلّ منها أتت كذلك- بل إنّها كثيراً ما تجاورت وتزامنت بسبب استمرارها في الزمان حتى مع نشوء ما أعقبها. ومع أنّنا نستطيع أن نلحظ علاقات ما من القطيعة بين مقالات تلك الممانعات الثلاث (قطيعة الممانعة الإصلاحية مع الممانعة السلفية التقليدية، وقطيعة الممانعة الإحيائية الصّحوية مع الممانعة الإصلاحية المتكيفة)، فإنّ علاقات القطيعة تلك مسّت الجوانب المتعلقة بالمضمون الفكري لمقالات تيارات الممانعة تلك، لكنها لم تطل اصطفافها التاريخي الذي خضع لمنطق زمنيّ خاص لم يتأثر كبير تأثير بالفجوات القائمة بينها:

فالممانعة السلفية التقليدية الأولى، ذات الطابع الحادّ والشمولي، لم تتوقف بنشوء ممانعة إصلاحية جديدة، بل استمرت تعبّر عن نفسها بأشكال مختلفة طيلة القرنين التاسع عشر والعشرين، من خلال مراكزها التعليمية الدينية، وأقلام دعاتها وفقهائها، كما من خلال «طبقة العلماء» (=«علماء الدين»)[10] ومؤسساتها الرسمية المرتبطة بالسلطة السياسية[11] التي تمثل مكوّناً في جسم إيديولوجيي الدولة اليوم[12]. ولعلّ هذه الممانعة امتدت طويلاً إلى الفترة الراهنة لتشكل مصدراً من المصادر التي تنتهل منها الممانعة الإحيائية «الجهادية» اليوم. والشيء نفسه يمكن أن يصدق على الممانعة الثقافية الإصلاحية المتكيفة: فهذه، وإن كان الحيّز التاريخيّ الرئيس للتعبير عن نفسها هو القرن التاسع عشر والعقدان الأوّلان من القرن العشرين، إلا أنه أمكنها أن تستأنف نفسها ولو جزئيّاً- أي من دون أن تكون في صورة حركة فكرية أو منظومة فكرية سائدة- في لحظات معلومة من القرن العشرين[13]: مع الشيخ علي عبد الرزاق وخالد محمد خالد في مصر، والشيخ الثعالبي في تونس، والشيخ عبد الحميد بن باديس في الجزائر والعلامة المجتهد علال الفاسي في المغرب، والشيخ الأزهري المتنوّر محمود شلتوت، ورئيس «رابطة علماء المغرب» السابق المجتهد الراحل عبد الله كنون، والشيخ

صبحي الصالح وآية الله والشيخ محمد مهدي شمس الدين في لبنان... إلخ. ولايفوت القارئ في نصوص المفكرين الإسلاميين اليوم أن يلحظ امتدادات لتلك الإصلاحية- في النَّفَس والمحتوى لا في العمق المعرفي- في كتابات أحمد كمال أبو المجد، ومحمد سليم العوا، ومحمد حسين فضل الله، وفهمي هويدي، وراشد الغنوشي.. إلخ في حقبة زند فيها خطاب الرفضوية الإسلامية وأورى مقتضبًا موضوعاته «الفكرية» في ثنائيات: الكفر والإيمان، العلمانية والدين، الحداثة والإسلام، الجهاد والعدوان،... وما في معناها تحت العنوان نفسه !

* * *

«بعيدًا عن الفكر، قريبًا من السياسة»: بل قُل من الفكر السياسي، جمع بين أمشاج هذه المقالات الإسلامية الثلاث جامعٌ ليس بذي شأن قليل هو: مساهمتها- بدرجات متفاوتة- في التأسيس الثقافي لإيديولوجيا سياسية وطنية ضد الاحتلال[14] والغطرسة الاستعمارية والصهيونية المعادية[15].وكان سبب ذلك- في جملة أسباب أخرى- في أن هذه المقالات اجتمعت على القول بأولوية العامل الخارجي على الداخلي في تفسيرها أسباب الوهن والضعف التي لحقت الأمة. وهي إذ عزتها إلى الاستعمار والأجنبي- وإن كان ذلك بدرجات متفاوتة- سكتت ضمنًا عن مثالب الداخل الإسلامي سكوتًا كليًا أو جزئيًا[16]!

ماكانت الممانعة الثقافية الإسلامية منذ قرابة قرنين من اليوم هي الشكل الوحيد لاستقبال فكرة الحداثة الغربية في الثقافة العربية المعاصرة. رافقها ولادةً، ثم أعقبها وعاصرها شكلٌ ثانٍ من الاستقبال، مختلف في الطبيعة والمنطلقات والأهداف ، هو مايمكننا أن نطلق عليه اسم **الاستقبال الإيجابي:** التعامل بانفتاح كبير مع معطيات الحداثة الفكرية والثقافية الغربية، المتطلع إلى اللّحوق بحركتها وتراكمها، والمراهن على كسب معركة اللحوق والمجاراة تلك...، بل المتماهي معها- في حالات أخر- إلى حدود أغرت كثيرين بالعثور على مطاعن ومؤاخذات أو- على الأقل- بمساءلة الحداثة العربية تلك عن مدى الأصالة والاستقلالية في دعواها، أو عن نصاب انتمائها إلى حركة التاريخ والفكر في مجتمعات العروبة والإسلام. ثمة حاجة إلى تحقيب لتاريخ هذه الحداثة العربية لاغنىً عنه حتى لاتختلط الحدود بين لحظات منها ومحطات لم تكن دائمًا متشابهة في المضامين والقسمات. ولنا- هنا- أن نقترح تحقيبًا لها في **لحظات ثلاث** أشبه ماتكون- في مبناها ومعناها- بلحظات التطور في الدورة الخلدونية: **لحظة التأسيس والاستواء، ولحظة**

العنفوان والسيادة، ثم لحظة التراجع والانزواء:

اندفاعة ميلاد

وُلدت الرؤية الحداثية في الثقافة العربية بتأثير فكرة الحداثة الغربية الوافدة في الوقت نفسه الذي كانت تتبلور فيه مقالة ايديولوجيةإسلامية مناهضة للفكرةإياها في حواشي منتصف القرن التاسع عشر. لم تكن هذه الرؤية الحداثية العربية ذات صلة بأية رؤية إسلامية تجديدية، من نوع تلك التي عرفناها لدى الإصلاحية الإسلامية، وإنما أتت منفصلة عنها تمامًا. وليس مردّ ذلك إلى أن روادها الأوائل كانوا مسيحيين عربيًا، بل لأن مصدرها- الذي انتهلت منه- هو الفكر الأوروبي الحديث الذي ليس يرتبط بالإسلام من أي وجه وهو الذي أنجز قطيعته مع اللاهوت المسيحي نفسه. وليس مصادفةً أنّ الموضوعات الأولى التي شغلت الليبرالية (الحداثية) العربية، منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، اتصلت بمسائل الدين والعلم ومناهضة رجال الدين وسلطانهم السياسي. وإذا كان أحمد فارس الشدياق أوّل من افتتح القول في الموضوع من خلال نقده الحادّ للاكليروس الديني المسيحي[17]، فإنّ فرح أنطون نقل المعركة مع الدين إلى رحاب الإسلام ممّا حمل الشيخ محمد عبده على مساجلته.

مع الشدياق وأديب إسحق وفرح أنطون ستخرج مقالة علمانية عربية إلى الوجود، وسيعلن خروجها- وهو عينه ميلاد الخطاب الحداثي العربي- عن سمة ميّزت ولادة ذلك الخطاب هي الاندفاعة التي تجترئ على نقد كلّ شيء بدا لها قرينةً على الانحطاط والتراجع الحضاري بما في ذلك الدين. وقد يلتمس لذلك تفسير من طريق الإحالة إلى المناخ الفكريّ العام الذي طبع حقبة النصف الثاني من القرن التاسع عشر- وهو مناخٌ من التفكير العقلانيّ بصوتٍ عالٍ ساد حتى في دائرة الفكر الإسلامي وأنتج مقالةً إصلاحية تجديدية- ليقال إن أبواب التفكير الحرٌ انفتحت مصاريعها أمام كل ذي رأي، وإن معدّل المخافة والتهيّب من الجهر به تضاءل إلى حدّ كبير. وقد يذهب ذلك التعليل إلى حدّ التفصيل والتعيين كأن يقال- مثلاً- إنّ رجالات الفكر الإسلامي الكبار على ذلك العهد ذهبوا إلى التماس بعض الشرعية لفكرة الفصل بين الدين والدولة- كما فعل ذلك محمد عبده في نقده للسلطة الدينية[18] وإقراره بأنّ النظام السياسيّ مدنيٌّ في الإسلام- أو إلى توجيه أحدٌ أنوا ع النقد للاستبداد الديني، رديف الاستبداد السياسي، كما فعل عبد الرحمن الكواكبي.

ومع تسليمنا بأن أكثر ذلك التعليل صحيحٌ في شواهده وقرائنه وليس في حدِّيته التفسيرية بالضرورة، إلا أن ثمة بعض مايخفّف من غلوائه في تجربة

الليبرالية في التعبير عن نفسها لاحقًا في ظروف مختلفة ومغايرة، اعني في ظروف كان يمتنع فيها على المقالة العلمانية العربية - أو يكاد - أن تجهر بمقولها أمام هجوم معاكس من قبل خطاب الإحيائية الإسلامية كما في حقبة مابين الحربين. فقد استأنفت المقالة العلمانية معركتها ضد اللاهوت و«القرون الوسطى» - ولو بشكل غير مباشر - في أوضاع ماكانت مناسبة لها. نعم، كان على بعض أهمّ ممثلي فكر الحداثة أن يتراجعوا عن اندفاعاتهم في التعبير عن آرائهم في عشرينيات القرن العشرين، بعد المحاكمات الفكرية والسياسية لكتاب «في الشعر الجاهلي» (طه حسين) وكتاب «الإسلام وأصول الحكم» (علي عبد الرزّاق). بل كان على أهمّ مثقفي تلك الحقبة - الناهلين من المدرستين الفرنسية والانجليزية في الفكر - أن يتراجعوا عن «مغامرتهم» الفكرية ويتصالحوا مع الفكر السائد، وكان ذلك ما حصل - مثلاً - لطه حسين في نصوص الثلاثينيات، بدءاً من كتابه: على هامش السيرة[١٩]، وما حصل لعباس محمود العقاد حين بدأ في تحرير سلسلة العبقريات. ومع ذلك، من ينفي أن مثقفاً آخر مثل سلامة موسى لم يتراجع عن التعبير عن عقيدته العلمانية في عزّ تينك الظاهرتين: الهجوم الإحيائي المعاكس والتراجع الحداثي المطّرد؟

وإذا كانت المقالة الحداثية السياسية قد تأخرت في التعبير عن نفسها إلى العقد الثاني من القرن العشرين مع لطفي السيد خاصة - مقارنة بتعبيرها «الفلسفي» والإيديولوجي المتصل بمسألة الدين - فإنّ لذلك أسبابًا تاريخيَّة تفسّره ليس هنا مجال التفصيل فيها. لكن الذي لا يخطئ إدراك مغزاه لبيب أنّ اندفاعتها في هذا الباب ما كانت تقل عن اندفاعة سابقتها («الفلسفية» العلمانية). ومن آيات ذلك أنّ أحد فطاحل هذا الخطاب الحداثي في السياسة (لطفي السيد) اقتفى أثر أساتيذه في «علم السياسة» في أوروبا، فضرب صفحًا عن كل تاريخ العصر الوسيط ليعود إلى جذور الثقافة الأوروبية الحديثة - الفكر اليوناني نعني - ويترجم كتاب السياسة لأرسطو. وهو فعلٌ فكريٌّ رام القول إنّ العرب ما عادوا في حاجة إلى مدوَّنتهم الفكرية التقليدية ليؤسسوا نظرية السياسة، لأنَّ مدوَّنتهم تلك - أكانت منظومة «السياسة الشرعية»، التي أعاد إحياءها رشيد رضا في العشرينيات بعد أن انصرف عنها الإصلاحيون قبله بنصف قرن ويزيد، أو المنظومة الفقهية المقاصدية الشاطبية التي اهتدى إليها محمد عبده - لم تعد تملك أن تقدّم جواباً فكريّاً عن مسألة السياسة.

بقي أن نقول إن أعلى أشكال اندفاعة الحداثة العربية إنما هو ذاك الذي تحقق في مجال اللغة والأدب والفنّ منذ آل

اليازجي وسيّد درويش ومدرسة المهجر حتى شعر بول شاوول وعباس بيضون وموسيقى زياد الرحباني ومرسيل خليفة ولوحات يوسف عبد لكي ومحمد القاسمي. وقد يكون من أسباب ذلك ما تمتع به الإنتاج الرمزي من هوامش أوسع بكثير من تلك التي كان للإنتاج النظري والعلم اجتماعي. فقد يجوز في الأدب والفن ما ليس يجوز في غيره، وتلك كانت سيرةُ القصيدة العربية في عصرها الكلاسيكي الذهبي حيث قالت - مع أبي الطيب المتنبي وأبي العلاء المعرّي والبُحتري وأبي نواس - ما لمْ تَقْوَ الفلسفة نفسها على أن تقوله في عصرها الأندلسي الموحّدي المزدهر مع ابن طفيل وأبي الوليد بن رشد.

ظفْراويةٌ عنْفوان

بين مطلع الخمسينيات ومنتصف السبعينيات من القرن العشرين، بَدا وكأن الحداثة العربية زادت جرعة عن ذي قبل في التعبير عن نفسها. كانت تياراتُها صاخبة والمناخ السياسي العام السائد يُسعفها بالكثير: وقد دفع ذلك ببعض تعبيراتها إلى منزع ظفراويٍّ مُنْتَشٍ «بفتوحات» الرؤية الحداثية. شهدنا ميلاد نظرة علموية scientiste، ورثت سابقتها الصناعية - التقنوية[20]، مطمئنة إلى انتصارات العلم على الطبيعة وانتصارات الرؤية العلمية على الرؤية الدينية للعالم والمجتمع، وكانت النزعة الوضعية العلموية في المجتمع تعبيراً فلسفيًّا صارخًا لها[21]. وشهدنا داروينية اجتماعية عربية أطلت من نافذة القراءة الماركسية (العربية) للمجتمع فذهبت بفكرة الصراع الاجتماعي إلى حدود نظرة طبقوية واقتصادوية تردُّ كلَّ شيء - بما فيه ذلك الوجدان والعواطف الإنسانية - إلى الصراع الطبقي وإلى العامل الاقتصادي! وشهدنا ميلاد فلسفة وجودية تستعيد كيركغارد وهوسرل وبرغسون وتمتد إلى الاطلاع على جان بول سارتر، ويجد بعضها في الصوفية الإسلامية بعض جوابٍ عن عطشٍ داخلي. ثم شهدنا فورةً في الاشتغال بمفاهيم التحليل النفسي على نحو بدا فيه لأصحابه أن سيغموند فرويد - وقد تعرَّب - سدَّدَ ضربات مؤلمة للأضرحة والسَّحرة والدجَّالين والمشعوذين الذين احتكروا طويلاً ميدان الحياة النفسية للناس. مثلما شهدنا فلسفة بنيوية زاحفةً تترجّح بين لوي ألتوسير وملهمه (غاستون باشلار) وبين ميشيل فوكو، وتستولي على معظم مناهج العلوم الاجتماعية والإنسانية في الجامعات وفي حقل التأليف، ليتسلَّل بعض مفرداتها إلى الصحافة.

رديفُ هذا العُنفوان في الفكر عنفوانٌ في السياسة والاقتصاد: قام يسارٌ واستقرَّ به الحال قوةً مستولية إما على السلطة (القوميون) أو على الصحافة

والمنابر الثقافية (الماركسيون). وتراءى له ذلك إيذاناً بنهاية عصر «اليمين الديني» في المجتمع العربي. حتى الليبراليون أنفسهم لم يَعد يُنظر إليهم إلاّ كماضٍ ينصرم ويعيش حشرجة الاحتضار أمام الفكر الجديد الظافر الذي تمثله قوى اليسار هذه. وفي الاقتصاد، لم تتخلف النزعة الظفراوية عن أن تدلي بدلوها: فمثلما بدا لها زحف الصناعة وانتصار علاقات الإنتاج الرأسمالية على «الاقطاع» والاقتصاد الزراعي والحرفيّ التقليدي عنوانًا لانتصار الحديث على القديم، كذلك بَدَت لها «التنمية الاشتراكية»، القائمة على التأميم والتصنيع الثقيل وفك الارتباط مع المتروبولات، عنوانًا لانهفاعة ذلك الحديث إلى حدّه الأقصى.

لكن الأدعى إلى الانتباه، في معرض الحديث في الحداثة العربية في طورها الثّان هذا، أنّها لم تَعد محط أية شبهة وطنية أو قومية من جنس اتهامها بممالأة فكرة المستعمر والتماهي معه - كما كان أمرُها في بدء مولدها في نظر الممانعة السلفية الوطنية (= ولو أنَّ الإحيائيين ظلوا يتهمونها بمعاداة الدين) - بل هي تعَرَّبت سياسيًا واستحصلت لنفسها شرعيةً داخلية وجمهورًا عريضًا مشايعًا؛ ثم سرعان ما آلت إليها سلطة الاتهام، فقدحت في القوى الدينية واتهمتها بالتحالف مع «النظم الرجعية» ومع الامبريالية ضدّ قوى التحرر والتقدم.

تهافت التراجع

بدأت نُذُر تراجع فكرة الحداثة مبكّرًا: منذ النصف الثاني من ستينيات القرن العشرين وإن استمرت تعبيرات منها قوية عقداً آخر ويزيد من الزمان. وكان التراجع إياه في امتداد تراجعٍ عام أطلقه انكسار المشروع القومي العربي - بعد - حرب عام ١٩٦٧، هزيمة «المعسكر الاشتراكي» في المنافسة مع الغرب الرأسمالي ثم انفراطه في مطالع التسعينيات.

كان في وسع فكرة الحداثة، غبَّ جنوحها للتراجع التدريجي، وأن تعيد فحص الكثير من يقينياتها التي امتحنتها عظائم الأحداث وكشفت عن تهافت الكثير فيها. والحق إنّ مثل هذا الفحص النقدي بدأ مبكّراً حين نبَّه عبد الله العروي[٢٢] إلى أنَّ التحديث الاقتصادي والسياسي لم ترافقه ثقافة حداثة حقيقية، وأن الحداثة التي تبنّتها الانتلجنسيا العربية لم تكن تطابق حاجات الواقع، أو لم تكن موضوعية؛ وأنَّ حالة التأخر التاريخي التي تعاني منها مجتمعاتنا العربية أعمق من أن تجيب عنها برامج التحديث تلك. وهو نفسه ما أدركه ياسين الحافظ حين انشغل بمسألة تخلف البنى الاجتماعية التقليدية العربية[٢٣] وقدرتها على توليد مقاومات ذاتية ضد مشاريع التوحيد الوطني

والقومي. لكن هذه الوقفة النقدية ضاعت في صخب المكابرات والمضاربات الإيديولوجية الحداثوية. وحينما كانت مقاليد السلطة الثقافية تعود شيئًا فشيئًا إلى قوى الإحيائية - التي خرجت من صلبها إسلامية «جهادية» هي أبعد ما تكون على استعداد للإصغاء إلى أي كلام خارج دائرتها - كان بعض بقايا الحداثيين في الفكر السياسي والاجتماعي يتدافعون بالمناكب لتقديم التوبة والاعتذار [٢٤] عن كل ما آمنوا به سابقاً، وإهالة التراب عليه دون ذرف دمعة فراق، والتصالح مع غرب جديد هو الغرب الأمريكي وثقافته الاستئصالية، محتسبين معارفه وحدها الأهل بالاقتداء والانتهال، بل ذاهبين إلى الدعوة الصريحة إلى التحالف معه من أجل «إنقاذ» الحداثة والديمقراطية [٢٥] من «الخطر الأصولي»... وما خفي أعظم.

من سخرية التاريخ أنّ تهافت فكرة الحداثة على يد سقط المتاع هذا، ممّن كانت لهم سابقة فيها وعُدُّوا - قبل ثلاثة عقود - من فرسانها، إنّما يعيد الاعتبار إلى تلك الدورة الخلدونية التي مقتضاها أنّ الدول والأفكار أجيال تقطع أطواراً ثلاثة: استواءً ونهوضًا وأفولاً. تلك قاعدة في نظرة خلدونية ثاقبة. ولكن القاعدة وإن استوت لا تُلغِ الاستثناء. وفي المشهد الثقافي اليوم أكثر من استثناء.

في أي حديث يتصل بموضوع شديد الحساسية - في مجتمع كالمجتمع العربي - مثل موضوع الحداثة، لا مهرب من نهج خيارين منهجيّين وفكريّين قمينين ببناء مقاربة موضوعية و«علمية» للمسألة. أولهما تحرير القول في مسألة الحداثة من سائر أنواع المضاربة الكلامية الإيديولوجية التي تنبعث روائحها الكريهة في غمرة هذه الحرب الأهلية الثقافية العربية بين دعاة الحداثة ورافضيها. وهي مضاربة مسؤولة عن غياب مناظرة علمية في الموضوع حتى اليوم، على الرغم من أنّ الجدل فيه بلغ من الكبر عتيًا: حيث جزائيمه تعود إلى ردّ الأفغاني على الدهرين - وقد سلَكَ فيه مسلك الغمز من قنا دَهْريّي الهند لمخاطبة دهريّي البلاد العربية - وتعود إلى السجال الشهير بين محمد عبده وفرح أنطون، ثم حيث مساق هذا الجدل الدائر في سجن إشكالية الأصالة والمعاصرة، الهوية والحداثة، إلى الدوران الرتيب المكرور في حلقة مفرغة! وثانيهما النظر إلى المسألة في جدليتها الداخلية، وفي شروطها الاجتماعية والعالمية والقوليّة، لا من طريق افتراض نصاب معرفيٍّ لها معزول عن أي سياق يبرّره أو يفسّره. وعندي إن هذا النوع من النظر المطلوب في المسألة كنايةٌ عن وعي تركيبي لها يرفع النظر ذاك فوق سطح البساطة والتبسيط ويمنعه عن الاستسهال المُغري بالإقدام على استعجال خديج الأحكام.

وإذ يترجّح لدينا الاعتقاد بأن حلَّ

الإعضال الثاني: الاهتداء إلى نظرة تركيبية للمسألة، شرطٌ تحتيٌّ لحلّ الإعضال الأول، نميل إلى الافتراض بأن المدخل المنهجيَّ والمعرفيَّ الأسلم إلى الموضوع من بوّابتيه المُوصدتين في وجه القراءة البديل - أي بوّابة المضاربة الإيديولوجية وبوّابة القراءة التبسيطية - إنما هو إعادة بناء الإشكالية في وعينا على نحو مختلف يقطع قطيعة حاسمة مع ما كانَتْه وظلت عليه حتى اليوم. لم ينفك التفكير في مسألة الحداثة يعيد إنتاج نفسه داخل إشكالية الحداثة /الهوية، أو الحداثة/ الأصالة. وهو بذلك حَكَمَ على مقاربته لها بأن تقدّم نفسها داخل تقاطب حدّيٍّ وتنابذيّ تترجّح فيه بين الانتصار للحداثة في وجه أخصامها وبين إبداء النكير عليها وقدْحها من موقع خطاب الهوية. وفي الحالتين، ظل على تلك المقاربة أن تعبّر عن نفسها مأسورة في شرانق، محجوزة في خنادق، متحزّبة - على غير تبيّن - لهذه المقالة أو تلك من المقالات التي تضوي تحت اسم الإشكالية إياها! ومن باب الإفاضات والنوافل القولُ إن ذلك الوضع الذي انحشرت فيه مقاربة الحداثة، داخل إسار الإشكالية تلك، مما حَكَمَ عليها بالتمادي في منطق المضاربة المحجوج مَجّاً من كل ذي رأي نقديّ!

في مقابل هذه الإشكالية المأزقية المُمْعنة في أدلجة مسألة الحداثة، وإدراجها تحت عنوان المضاربة، نفترض استشكالاً جديداً للمسألة Problématisation يتحوّل السؤال بمقتضاه من سؤال عن الحداثة والهوية - كطرفين جوهرانيّين نقيضيْن - إلى سؤال عن الحداثة نفسها، بل قُل إلى مساءلة للحداثة من الداخل. وهكذا، بدل السؤال عن علاقة الحداثة بالهوية والأصالة (=هل هي علاقة انفصال وتمايز وتقابل، أم علاقة تجاوز مكانيٍّ غير جدليٍّ، أم علاقة مصالحة وتَخَلُّل وتواشج...؟)، نقترح سؤالاً يفكر في معنى الحداثة نفسها، وفي صلتنا بها، وهو يقبل الصياغة على النحو التالي: هل الحداثة كونية بحيث تسري أحكامها على سائر المجتمعات والثقافات، أم هي نسبية يتوقف النظر اليها على النظر إلى شروطها المتعينة والمتغايرة بتحولات الزمان وتَغَايُر المكان؟

سيقال، من باب الاستدراك الاعتراضي بأن مجرّد طرح السؤال عن الحداثة على هذا النحو يُسلّم - ضمناً - بـ «حاكميتها»، ويحسم في أمر شرعيتها قياساً بالهوية والأصالة أو في مقابلهما. ومع أن بعض ذلك الاعتراض صحيح، فهو لا يعني البتّة أن السؤال فخٌّ وضع للإيقاع بمناهضي الحداثة وإجبارهم على الكلام من خارج إشكاليتهم (حداثة/أصالة): ذلك أن في سؤالنا الذي نقترحه متّسع من الإمكان للتعبير عن موقف مناهض للحداثة

أيضاً، كأن يقال - مثلاً - إن الحداثة نسبيةٌ وغيرُ قابلةٍ للانطباق على سائر المجتمعات والثقافات، أو إنَّ كونيتها أزعومةٌ ليس عليها دليلُ حُجّةٍ من الواقع. كما يمكن أن يقال أيضاً - من موقع الحداثيين - إنّ طرح السؤال على ذلك النحو ينطوي على تشكيك صريحٍ في كونية الحداثة تحت عنوان الخصوصيات وتمايزُ الهويات ونسبية أحكام الحداثة. أما نحن، فنردُّ على الاستدراكين بالقول إن التفكير في المسألة من داخل هذا السؤال الإشكالي يفرض على ذلك التفكير تنظيمًا أدقَّ لمقدماته وفرضياته، ويحمله على تناول تركيبي للمسألة تلك أيًا تكن إجابته عنها.

لنقل إذاً، وتأسيسًا على المعطيات السابقة، إن الحداثة ليست بالبساطة التي يفترضها الخائضون فيها، ولا هي كانت كذلك، وإنَّما من التَّعقّد والتركيب بحيث تستوعب أكثر من قراءة. ومن علامات ذلك - وممّا يشهد له - أنَّ سؤال الكونية والنسبية ليس يحتمل جوابين فحسب، من الموقعين المختلفين المتناظرين، وثّما هو يحتمل جواباً ثالثًا يقول إنَّ الحداثة كونية ونسبية في الآن نفسه. وهو - للعلم - ليس جوابًا توفيقيًا أو تلفيقيًا يروم المصالحة بين المقالات المتعارضة، وإنما هو حاصل نظرة تركيبية تستعيد السّمتين معاً في تضافرهما.

نعم إنَّ الحداثة الفكرية كونية، وذلك لأن الجوامع والمشتركات بين تيارات الوعي العربيّ وبين كافة ثقافات المجتمعات والأمم كبيرة بحيث يمكنها أن تنتج خطابًا جديدًا (موضوعيًا): خطاب رتق لا خطاب فتق، ينصرف عن البحث في الفواصل إلى البحث في الأواصر. في جعبة تلك الأواصر ما يشهد لها: العقلانية، والعلم، والنزعة الإنسانية. وهذه مما ليس يجوز الحكم فيها بأنها قيمٌ خاصة بمجتمع بعينه دون آخر، وبثقافة محدَّدة أكثر تفوّقاً من غيرها. بل إنها ممّا يقع في باب المطالب والحاجات التي ليس من سبيل إلى تجاوزها إلا بإشباعها. والثقافة العربية - مثل كل ثقافة تسعى في طلب العالمية والمشاركة في التاريخ - معنيةٌ بأن تطلب هذا الأفق وتقتحمه حتى تدخل تحت ذلك المسعى.

لكن الحداثة إياها نسبية في نفس الوقت. ومأتى نسبيتها من ظروف تاريخية وسياسية وثقافية مختلفة الطبائع والمحدِّدات. فهي في أوجه منها ليست تقبل التعميم إلا من منطلق نظرة مركزية إلحاقية تفترض نفسها معيارًا تُقاس به الأشياء والأفكار وتفترض العالم هوامش قابلةً للإلحاق بمركز تحدّده النظرة إياها بأنه مركزها! وقد يقال إن نسبية الحداثة قابلة للإدراك في حالات جزئية وفي مجالات «ضيقة» مثل الإنتاج الرمزي والجماليات (كالموسيقا والرقص والغناء

والعمارة)، أو اللغة ... ممّا تقبل أن لا تكون حداثيّة، أو إن كانت كذلك فهي قد تكون مختلفة عن حداثات أخرى. والحقيقة أن الأمر في هذه النسبية يتصل بمستويات أخرى مكوِّنة للهويات مثل القيم. وهي ليست دائمًا متشابهة في سائر المجتمعات، والاعتقادات الجماعية (ومنها الدينية)، وهذه وسواها تصنع للفكر في هذه المجتمعات مسارات مختلفة وليس بالضرورة متغايرة أو متمايزة بإطلاق. وهذا هو ما ينسّر شرعية فكرة الاختلاف في الفكر النقدي الحديث التي أتت تنسف نزعات المركزية الذاتية.

ولابدّ هنا من أن نستعيد درسين فكريّين حديثين يشددان على موضوعية نسبية الحداثة. ومأتى أهميتهما من كون التعبير عنهما جرى داخل الفكر الغربي نفسه الذي احتضن طويلاً فكرة كونية الحداثة. الدرس الأول هو الدرس الأنثروبولوجي الذي أعاد الاعتبار إلى ثقافات شعوب ومجتمعات عديدة نُظر إليها طويلاً على أنها «بدائية» وقبل - عقلية، مؤكداً على وجود بُنى عقلية خاصة في تعبيرها الثقافي لا يمكن إدراكها إلا بإعادة بناء مفهوم العقل نفسه. والحق أن التراث الأنثروبولوجي المعاصر مع كلود ليفي ستروس وبيير كلاستر وآخرين إنّما استأنف ما بدأه التحليل النفسي في دحض مفهوم الشعور وفتح الباب أمام مقاربات معاصرة أخصب في مضمار تفكيك العقلانية قد يكون كتاب تاريخ الجنون لميشيل فوكو أعلاها كعباً. أما الدرس الثاني، فهو قيام فلسفة ما بعد -الحداثة التي تستعيد هيدغر لتبلغ ذراها مع هابر ماس، وتفرض على خطاب الحداثة قيودًا أعادته إلى حجمه وكشفت عن أنّ كونيته ليست أكثر من إيديولوجيا غير قابلة للصّرف كعُملة فكرية مرجعية. وإذا كانت قيمة الأنثروبولوجيا في أنّها كشفت عن نسبية الحداثة في مجتمعات ما قبل - الحداثة (خارج الغرب)، فإنّ قيمة فلسفة ما بعد - الحداثة في أنّها كشفت عن نسبية الحداثة في عقر دارها: أعني في الغرب نفسه.

ينتهي بنا الحديث السابق إلى استنتاج نخاله ضرورياً في هذا المعرض، وهو حاجتنا إلى نظرة تركيبية لمسألة الحداثة تتحاشى مطبّين: مطب التضخم الإيديولوجي في التعبير عن كونيتها، ومطب الإلحاح على النسبية فيها حصراً. التضخم الأول يستبطن خطاب العولمة القسرية الإكراهية ويعيد إنتاجه، فيما يشكل الخطاب ذاك استئنافًا أعلى وأشد خطورة لخطاب المركزية الأوروبية. أمّا التضخم الثاني، فيقود إلى الانطواء والانكفاء والتشرنق على الذات، وبالتالي - إلى الانسحاب من التاريخ.

الهوامش

(1) Abdallah LAroui: La crise des intellectuels arabe - traditionnalisme ou historicisme. Paris, Maspero, 1978.

(٢) كما استعمله في كتابه Larchi- olo gie du Savoir المنشور في غاليمار (فرنسا).

(٣) انظر إنصافًا لابن رشد في كتابات دوليبر خاصة:

Alain de Libéra: Penser au moyen Age. Seuil, Paris 1991.

- Avérroés: L'intelligence et la pensée. Présentation et traduction inédite par Alain de Libéra Flammation. Paris, 1998.

(٤) علينا أن نلاحظ أن البروتستانتية لم تكن أكثر من سلفية مسيحية. لكنها سلفية أفضت إلى العودة إلى العهد القديم، - بالتالي - إلى المصالحة مع اليهودية.

(٥) كان «علم الكلام» المسيحي هذا ممّا تأثرت به نظريات الاتحاد والحلول الصوفية.

(٦) انظر تحليلاً خصبًا لها في:

علي أو مليل: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية. المركز الثقافي العربي - دار التنوير، بيروت ١٩٨٥. ص ٣٣ - ٦٤.

(٧) راجع في هذا: منير العكش: أمريكا والإبادات الجماعية. دار الريس، بيروت ٢٠٠٢.

(٨) في كتابه: philosophie et philoso- phie spontanée des savants دار لوسوي، باريس

(٩) لامناص من العودة إلى قراءة بعض نصوص هذه الإسلامية السياسية الجديدة في: رفعت سيد أحمد: النبي المسلح: الرافضون (١) الثائرون(٢). دار الريس، بيروت، ١٩٩١.

(١٠) عبارة يؤثرها الشيخ يوسف القرضاوي على عبارة رجال الدين التي يرفضها

(١١) مثل «هيئة كبار علماء الدين» في السعودية أو «رابطة علماء المغرب» والمجالس العلمية في المغرب.

(١٢) ومن المثير اليوم أن الإيديولوجيا الوهابية التي كان بها قوام الدولة السعودية باتت ترتب أعباء على الدولة نفسها منذ أحداث سبتمبر ٢٠٠١.

(١٣) عبد الإله بلقزيز: الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ٢٠٠٢.

(١٤) من سلفية علال الفاسي وعبد الحميد ابن باديس مثلاً خرجت الحركتان الوطنيتان في المغرب والجزائر.

(١٥) من قادة الثورة الفلسطينية المعاصرة من خرج من أحزاب إسلامية: ياسر عرفات من «الإخوان المسلمين» وخالد الحسن من «حزب التحرير»

(١٦) راجع رأينا بتفصيل في: عبد الإله بلقزيز: الإسلام والسياسة. المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء ٢٠٠٠.

(١٧) انظر تحليلاً لذلك في: - فواز طرابلسي وعزيز العظمة: أحمد فارس الشدياق، دار الريس، بيروت.

(١٨) انظر رأينا مفصلاً في «الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر» مرجع مذكور، ص ص ٤٨-٥٢.

(١٩) انظر تحليلاً جيداً لذلك التراجع في كتاب علي أو مليل: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، ص ص ١٢٣، ١٤٩.

(٢٠) لدى سلامة موسى. راجع رأي عبد الله العروي في: الإيديولوجيا العربية المعاصرة.

(٢١) خاصة مع فؤاد زكريا وزكي نجيب محمود.

(٢٢) راجع كتابه: La crise des intellectuels arabes، منشورات Maspero، 1978.

(٢٣) راجع: الهزيمة والإيديولوجيا المهزومة.

(٢٤) راجع نقدنا لهم في كتابنا: نهاية الداعية، المركز الثقافي العربي، بيروت / دار البيضاء، ٢٠٠٠.

(٢٥) ماذا قال يساريون وتقدميون قدماء مثل الماركسي لطفي الخولي والتروتسكي كنعان مكية، أو مثل فؤاد عجمي وسعد الدين إبراهيم ..غير هذا وأكثر؟!.

إشكالية الحداثة في الفكر العربي المعاصر

.. غريغوار مرشو*

كثرت السجالات اليوم حول إشكاليّة حداثة الآخر، وتعدّدت المذاهب في مقاربتها لتبيان أسباب إخفاقها في الوطن العربي. وإذا كان لا بد من تحديد تاريخ رسمي لبداية المساءلات حول صيرورة ظاهرة الحداثة وفشلها في الفكر العربي المعاصر، فإنّه تجلّى إثر (نكسة ١٩٦٧م) ومفعولاتها.

فمن المثقفين من عزا أسباب النكسة وهزيمة العرب أمام إسرائيل إلى عدم استيعاب

(*) د. غريغوار مرشو: أستاذ في جامعة حلب - كلية الآداب والعلوم الإنسانية - قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية.

التكنولوجيا الحديثة، وإلى سيطرة العقل الخرافي الظلامي على القابضين على مقاليد السلطة[1]. ومنهم من عزاها إلى طغيان النظام القومي الكلياني تحت راية الإشتراكية، ومصادرة (مآثر الديمقراطية الليبرالية النهضوية بحجة أولوية (التنمية الاجتماعية والتصنيع)[2].

أمّا البعض الآخر فقد توسّل مؤخراً أطروحات النهضويين العلمانيين على أنهم مصدر الإلهام والاستنارة، وراح يأسف على مالاقته منطلقاتهم الليبرالية من غدر وإجهاض من قبل الأجيال اللاحقة[3]. لكن بعضهم خرج على هذه السجالات القائمة ليحتكم إلى التاريخ الأهلي وليعلق أسباب إخفاق الحداثة على هيمنة (العقل البياني) الممثّل بالآخر الداخلي الماضوي على حساب (العقل البرهاني) المجسد بالآخر اليوناني، وذلك لتسلل المنطق العرفاني الهرمسي إلى مكونات العقل العربي الإسلامي، ابتداءً من (عصر التدوين)[4].

ففي خضم هذه المساءلات كان يتنامى، وتشكل موازٍ خطاب يعلن العداء والقطيعة مع الحداثة الوافدة - بالرغم من تعامل أصحابه مع المنجزات المادية لهذه الحداثة - ليؤكد على ثوابتها الكامنة في رحم الآخر السلفي.

I - الآخر وتحكّمه عن بعد بوعي ولا وعي النخب المحلية

بناء على ما تقدم تندرج مقاربتنا في التساؤل عن جملة أمور تتعلق بكيفيات التعامل مع حداثة الآخر عندنا، والمفاهيم التي حكمتها طريقة تجسداتها في جهاز الدولة التحديثية، وأنماط إدراك رموزها وتوظيف مغازيها وموضوعاتها، وحقول اشتغالها بعد استقراسها، ثم تبيان المستوى الشرعي لصياغة المعارف حين يتم إقحامها في فضاء ثقافي أو اجتماعي تاريخي معين، وتبريرها فيما بعد في المتخيَّل ليصار إلى إكراه الناس الموسومين بـ (التقليديين) على الصمت، وذلك من خلال اصطناع صورة (متخيلة) عن ذاتيتهم ليس في واقعهم المعاش بل بما يتناسب مع تكريس ثقافة المنتصر على ثقافة المنكسر المستلب والمرغم على الصمت.

---

(١) - راجع كتاب صادق جلال العظم: «النقد الذاتي بعد الهزيمة»، دار الطليعة، بيروت.

(٢) - راجع كتاب ياسين حافظ: «الإيديولوجية والإيديولوجية المهزومة»، دار الطليعة، بيروت.

(٣) - راجت هذه الدعوى بشكل خاص لدى النخب الماركسية التي كانت ضد التنوير إبان مرحلة البيروسترويكا.

(٤) - راجع كتاب محمد عابد الجابري: (تكوين العقل العربي)، دار الطليعة، بيروت ط٢، ١٩٨٥م.

١ - المرآة هي الآخر

تجلت المظاهر الأولى لصدمة الحداثة الوافدة، ولا ستبطانها بأشكال صارخة في العالم العربي، من خلال كيفيات التحديث المتحمة، عبر حملة نابليون بونابرت على مصر، وعبر مشروع بناء الدولة الحديثة لاحقًا مع محمد علي باشا، الذي ظل - بالرغم من اتسامه بطابع أهلي - محكومًا بشروط منطق الآخر الوافد وقوانينه(١).

لقد جاء التحديث الاقتصادي والسياسي والثقافي المنظَّم في العالم العربي الإسلامي، ابتداء من القرن التاسع عشر، عبر عمليات تدريب النخب المفتتنة بالثقافة الغربية وتدجينها، بحيث راحت تشكل للمستعمرين القنوات والركائز الأساسية المعتمدة في المؤسسات المستعارة والمستزرعة في أرجاء الإمبراطورية العثمانية لاحقًا. ولقد جرى ذلك من خلال حملات التبشير اللاهوتية وتعليم اللغات الأجنبية، فتحولت الأديرة والبعثات الوافدة إلى محاور ثقافية شديدة النشاط. لكن أهمية هذه البعثات اقترنت بصعود القوى الغربية، وبتعزيز النخب المحلية لعلاقاتها التجارية والسياسية والثقافية مع أوروبا. وهذا المسار خلق حاجات متزايدة إلى محو الأمية وإلى تعميم بنى تحتية مدرسية وجامعية.. فضلاً عمَّا كان للبعثات المرسلة للدراسة في أوروبا من دور هام في تشكيل ثقافة جديدة مسيطرة، وتكوين أوَّل اتصال مباشر ومحسوس بين النخب المثقفة العربية والمجتمعات الحديثة. وقد آل هذا الوضع إلى جعل مهام المثقفين والإداريين والعسكريين والحكام مقصورة، بوجه عام، على المقولة الذائعة الصيت آنذاك: (لا بد من التقليد من أجل مقاومة أفضل).

وانطلاقًا من واقعة ازدهار العلم الغربي وما يحمله (في حد ذاته) من تحد بالغ الأهمية للمعرفة التقليدية، صارت هذه الأخيرة تعدّ مجرد شروح دينية أو قانونية أو فلسفية أو لاهوتية. وبمقتضى هذا المنطق، سلَّمت النخب العربية المغرَّبة، كنظيراتها في بلدان الأطراف، بأنّ أشكال تقدمها غير ممكنة إذا لم تنقل هذه العلوم الغربية وتعمل، دون تأخر، على التدرب عليها وتعليمها بوصفها معرفة جديدة.

حيال هذه البداهات المصنَّمة لم يعد، في الواقع، أيّ اختلاف أساسيّ في المواقف بين المثقفين العرب، سواء أكانوا مسيحيين أم مسلمين. ذلك لأنّ المعرفة الحقة صارت، من الآن فصاعدًا، تعني بالنسبة إلى الجميع: المعرفة العلمية المقبلة من الآخر بمختلف أشكالها. وكان لا بد من الإسراع في ترجمتها ونقلها إلى البلدان العربية.

(١) - راجع بالتفصيل حول هذا الموضوع بحث كاتب هذه السطور: (أضواء على مقدمات التحديث)، مجلة منبر الحوار، عدد ١٠، ١٩٨٨، ص ٦٠ - ٧٢.

ضمن هذا المنظور اعتمد المثقفون التحديثيون المحليون، لتسويغ الاستعارة عن الآخر وإسباغ المصداقية عليها تجاه الجماعات الأهلية، على حجج تاريخية مستمدة من العصر العباسي، المسمى بـ (العصر الذهبي).. وذلك على أساس أنَّه قامت فيه حركة ترجمات ونقل عن الآخر، مماثلة للحاضر. وهكذا اختزل أولئك المثقفون تلك الحركة، المقتطعة من سياقها التاريخيّ الاجتماعيّ، إلى مجرد تحويل أو ترجمة للفكر اليوناني إلى اللغة العربية. من هنا تجلت رغبتهم الجامحة، لمانقة حداثة الآخر، في إعادة إنتاج موضوعات في شتى مجالات الفكر الغربي، وهذا الأمر حدا بهم إلى تبخيس خصوصية الإسلام حقها، باسم (كونية) الثقافة اليونانية وامتدادها الأوروبي، في الأزمنة الحديثة، و (أسبقية العقل على الإيمان)، والتبشير بدعوات إقليمية في المجال الأدبي.. هذا فضلاً عن المبالغة المفرطة، لدى البعض، في تثمين الحركات المعارضة في الإسلام أو المضادة، واستبعاث فكر الأقليات، ووشم الأدب واللغة العربيين بالسكون أو العقم لصالح اللغات الأجنبية بدعوى أنَّها المنهل الوحيد للإبداع والتحضر.

وقد تصالب هذا التوجه مع الخطاب الإيديولوجي الاستشراقي، الذي لخصه أرنست رينان، آنذاك، بالعبارات التالية: «إذا كنا نلوم النمو الفلسفي والعلمي عند العرب، في العصر العباسي، فهذا يقتضي منّا الإجابة بأنه من الخطأ أن نخلع اسم (فلسفة عربية) على فلسفة لم تكن إلا استعارة عن اليونان، ولم يكن لها أيّ جذر في شبه الجزيرة العربية. وكل ما هنالك هو أنه كان توجد فلسفة مكتوبة بلغة عربية؛ هذا كل شيء. ولم تزدهر إلا في القسم الأكثر بعداً عن الإمبراطورية الإسلامية، أي في إسبانيا والمغرب وسمرقند، لكون هذه الفلسفة أبعد ما تكون عن ثمرة طبيعية للروح السامية. بل إنها تمثل بالأحرى انعكاس عبقرية الفرس الهندو - أوروبية ضد الإسلامية، أي ضد كل ما يعبر أكثر تعبير عن الروح السامية»[1].

على هذا الأساس تصور المثقفون التحديثيون المحليون أنه لن يكون غريباً أن يُمسّرحوا تجربة أسلافهم من الفلاسفة والمفكرين بنقل الفكر عن الغرب بحجة عالميته وخروجه عن منطق الزمان والمكان. وبهذه التخريجة المنطقية الصورية برّر المثقفون النهضويون تبخيسهم لتراثهم

(١) -أرنست رينان: (اليهودية والمسيحية)، نصوص مختارة من قبل جان جولمييه، دار نشر كوبرنيك، باريس، ١٩٧٧م، ص٤٣.

وتنوعاته الثقافية، وتبعيتهم للثقافة الحداثية الغربية السائدة، دون أن يعملوا الفكر في هذه الثقافة الأخيرة، ودون أن يستخلصوا نتائج نقدية منها، ودون أن يتعرفوا نقديًا عليها فيستكنهوا العوامل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والتاريخية التي أدت إلى نشوئها، ودون أن يبحثوا عن الأسباب التي دفعتها إلى تنصيب نفسها فكرًا عالميًا حاملاً وحده سر تفسير الكون وتواريخ الشعوب والحضارات، وكأن لا شرعية لأي فكر إلا من خلال دلالات هذه الثقافة الغربية وتصوراتها المركزية العرقية.

وإذا كانت حجة بعض المثقفين العرب تندرج ضمن هذا المنظور، فقد كانت حجة البعض الآخر تقوم على أساس أن الاستعارة عن الآخر الغربي لا تعني قط التخلي عن ثقافتهم العربية. وكان مسوّغهم لذلك هو أنّ الأوروبيين سبق أن استوردوا، في القرون الوسطى، العلوم العربية: فليس ثمة في أيامنا هذه مجال للخوف من (استعادة ما أورثناهم إياه)!

لعلّ هذا ما جعل هذه النخب، على الرغم من الاختلاف الظاهري في اتجاهاتها، تلتقي على عَدّ الغرب (قَبْليًا) بمثابة المخبر للإجابة عن الأسئلة المطروحة في المجتمع المصدَّر إليه. كما نشأ إجماع، بين المثقفين العرب، المسلمين أو المسيحيين، على مبدأ يقول: إنّ بقاء السكان الأصليين يتعلق بمدى تمثلهم للعلاقات التقنية والثقافية التي تبدو أنها في أساس قوة الآخر وتفوقه على العرب، والشرق بوجه عام.

أما فيما يتعلق بالنتائج السلبية، والممثلة في المركزة المشدَّدة للسلطة المشخصنة والتجميع القهري للإيرادات والتملك الاعتباطي للأراضي، وطبيعة التمدين والطغيان ومظاهر التدمير المادية والثقافية، فقد كانت تُعزى بمجملها إلى: «تخلف السكان، الجهل، فقدان المعنى المدني، المحافظة الفطرية، الانقسام العقائدي، القبلية، الإقليمية» وما إلى ذلك من المسلّمات التي عَدَّتْها النخب (المستنيرة) وما تزال خصائص كل مجتمع منحط لا بل خصائص كل مجتمع (شرقي)[1].

إنّ الهاجس الوحيد الذي شغل ويشغل هذه النخب هو اللحاق بالغرب، وسد كلّ ثغرة من ثغرات (التخلف) المتراكم، في مقابل أوروبة الصاعدة والمتطورة. وقد تجسّد التخلف عند التحديثيين في الجماهير الشعبية التي اعتبروا أنها وراء

(١) - راجع بحثنا المعنون: (المبشرون والمرسلون فيما وراء البحار)، في كتاب التدافع الحضاري، دار الجهاد، ١٩٨٩م، بيروت، ص٤١٧ - ٤٣٥.

كل انحطاط وكلّ عرقلة لمسيرة (التقدم)؛ بل بلغ الشطط بالبعض أن عدّ الاستبداد والتخلف نتيجتين لانحطاط المجتمع برمته ولانحلاله.

من هنا نبعت الحاجة الملحة، عند دعاة الحداثة، إلى تصفية (النظم الاستبدادية) وكسر البنى (التقليدية) للآخر الداخلي من أجل المزيد من استغرابهم وتغريب غيرهم. فراح المؤرخون ودعاة الحداثة في ضوء هذا التصنيف المانوي، يرسّمون مكوّنات الفكر الحديث والمعاصر عبر سلسلة من الثنائيات التعسفية المتقابلة: محافظة / ليبرالية، تقليدية/ حداثة، أصولية/ علمانية، رجعية/ تقدمية، استبدادية/ ديمقراطية..

وعلى هذه الشاكلة تمّ التحقيب المطابق لكلّ هذه التيارات بدءًا من القرن التاسع عشر. وأدى هذا الاستغراق في تثمين الغرب إلى استزراع إشكالياته، علاوة على أنماط فكره، في وعي المجتمع المضيف. فتحول الغرب في كل ما ينتجه مرجعًا مسخرًا دائمًا لتضخيم أو تبخيس ما يعج به الواقع المحلي من معضلات، بحيث أصبحت كلّ احتمالات وعي أصيل أهلي مطموسة أو مضروبًا عليها ستار كثيف من الصمت. بوساطة هذا التشريط لم يعد وعي الذات قادرًا على تكوين نفسه إلا عبر ما تعكسه مرآة الآخر عنه. حتى تحول هذا الأخير (أي الآخر)، بمنظار التحديثيين، إلى واجب الوجود - أو العقل الفعّال المحرِّك والمتحرِّك - وهو المعلم الكلي الجبروت والكلي الحضور، الذي يوزّع شهادات حسن السلوك على (وعي الذات) المستعار، وهو الذي يُملي أيضًا تقديراته الهوامية عن الحرية والمساواة والإخاء، للسكان الأهليين (المرقلين) لموكب الحضارة الزاحفة وثقافتها المسيطرة؟

إذا كان التنوير والتحديث والتحضير، بالنسبة إلى البعض، تعني تحويل اللغة الأهلية إلى أداة ناقلة تعيد إنتاج الأفكار الجديدة التي يشكل الغرب مصدرها الأساسي، فإنها بالنسبة إلى البعض الآخر تعني تعويض نكران الذات واحتقارها بتبني لغة أجنبية على حساب لغة ذلك البعض الأصلية، واستحالت اللغة الأجنبية رافعة وحيدة وفعّالة للانصهار أو المماهاة مع الآخر.

❖ ❖ ❖

٢- العلمانية جسر العبور إلى الحداثة

لكن ما هو الشعار الذي امتشقه النهضويون لتسويغ عبور الحداثة إلى حقلهم؟ إنه شعار (العلمانية). وقد أرسيت أولى قواعدها في آلة الدولة المركزية العثمانية ابتداءً من (التنظيمات). إلا أن تطبيق الدستور المنقول عن النظام الغربي أفرز تمركزًا تحديثيًّا استبداديًّا وأفضى،

بالتالي. إلى الإعلان عن دولة علمانية صريحة مع جماعة (تركيا الفتاة).

لكن قبل أن تبلغ هذه التحولات نهاية الشوط كان قد تراءى لرواد العلمانية العرب، آنذاك، أنّ الدولة الدينية هي في أصل السلطة المطلقة وغياب العدالة، ولا ضمان للحرية والمساواة إلا بقيام السلطة العلمانية. ولقد بدا لبعض هؤلاء أنه «لا مدنية حقيقية، ولا تساهل ولا عدل، ولا مساواة ولا أمن، ولا إلفة ولا حرية، ولا علم ولا فلسفة، ولا تقدم في الداخل إلا بفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية»[1]. كما بدا للبعض الآخر من أصحاب النزعة العلمية الوضعية الملحدة أن من الضروري تصفية الدين، لكونه العائق الوحيد أمام عجلة التطور والتقدم، بمدعاة أنه «لا أعدى من الحس الديني، ولا أشد خطرًا منه على البلاد، لا سيما أن الدين سلاح الرعاع، إذا ثار ثائرهم أمسوا وحوشًا ضارية لا تأخذهم شفقة ولا رحمة.. الوحوش الضارية لا تصل إلى هذه الشراسة، ولكنّ ابن آدم يقدم عليها تلقائيًا إذا ثار في صدره ثائر الحس الديني»[2].

إنّ دعاة الحداثة العلمانيين في المجتمع الأهلي «لا يميلون قط إلى البحث عن جذور مكوّنات الصراعات ما بين الأديان أو ما بين الطوائف. أو هم بالأحرى لا يضعون موضع الشك آليات استتباعهم للقوانين الوضعية التحديثية الوافدة المفروضة، وإنّما على العكس يؤكدون باستمرار أنّ الجماهير ضحية الشعور الديني، وأنها في أصل العواقب الوخيمة في المجتمع»[3]. لذلك لم يتوان البعض، في ضوء هذه المصادرة، في الزعم بأنّ الدين هو في أصل انحطاط الأمة على أنه «لا يصلح حال الأمة إلا كلما ضعفت فيها شوكة الديانة؛ ولا يقوى شأن الديانة إلا كلما انحط شأن الأمة»[4]، واستوجب هذا المنظور الإعلان عن محاربة أوهام الدين وتبديدها «بقوة الحقيقة لكيلا يقوى أمرها فتعدم التقدم»[5] بحجة أن الدين يقوم على المطلق والثابت في عالم حديث لا يعرف إلا ناموس التغيير والتطور. وفي هذه الحالة ما على الدين إلا الاحتماء بالقوة

(١) - فرح أنطون: (ابن رشد وفلسفته)، الإسكندرية، ١٩٠٣م، ص ١٦٠.
(٢) - يعقوب صروف: (أمير لبنان)، بلا تاريخ، بيروت، ص ٧٧.
(٣) - راجع برهان غليون، في كتابه حول هذا الموضوع: (المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات)، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٩م.
(٤) - شبلي شميل: (فلسفة النشوء والارتقاء)، ط٢، ١٩١٠م، ص ٥١
(٥) - شبلي شميل: (المجموعة الطبية)، الجزء الثاني، القاهرة، دار المعارف، ١٩١٠م، ص٥.

المحافظة التي لا تستطيع أن تتغذى إلا من موت الأمة[1].

غير أن تحميل الدين بذاته ما يحل بالإنسان أو الجماهير من محن ومآس ما هو إلا طرح لمسألة مزيفة غايتها تسويغ تهميش المواطنين وإبعادهم عن المشاركة في أي قرار يضع موضع التساؤل مسار التحديث العلماني النافذ إلى آلة الدولة في ظل الهيمنة الثقافية الغربية. ففي رأي النهضويين، لا فائدة ترتجى من إعطاء الحرية السياسية للبلد التي يسود فيها الجهل والعادات المنحطة، لأن تلك الحرية قد تجازف في إحداث عواقب وخيمة[2] بل إنّ لمشاركة الشعب في السلطة ضررها أكثر من نفعها[3]، وبهذا المعنى تبقى الديمقراطية مستحيلة في الشرق كما يؤكد بعضهم: «كان حكم الشرق على الدوام حكم استبداد، في حين أن حكم الغرب كان حتى في عصوره القديمة قائمًا على مبدأ النيابة»[4].

والواقع أنّ الهاجس الأساسي لدى النهضويين كان ينصب على النضال ضد جهل الشعب من أجل الوصول إلى تقييد استبدادية السلطة المركزية. وهذا النمط من التفكير يتقاطع مع ما تقدم به المصلح الإسلامي خير الدين التونسي، ومفاده أن الحد من سلطة السلطات المدعومة من الدين لا يعني أن بمقدور كل المواطنين أو من واجبهم المشاركة في هذا العمل نظرًا إلى الحالة الأخلاقية للجماهير وعدم قدرتها على تمثل المعارف الجديدة[5]. وهو الموضوع الذي بات عملة متداولة عند دعاة التحديث، وعلى أساسه ستصنَّف كل مقاومة صادرة عن السكان ضد النظام الجديد القائم بـ (الهمجية) أو (الخارجة على القانون)؛ وسيؤدّي هذا الأمر إلى حصر مهام القيّمين على مسار التحديث في تعليم الجماهير وتربيتها وتحضيرها تبعًا للنموذج الوافد. ولن يتجاوز ذلك للرجوع إلى هذه الجماهير للتعلم منها أيضًا.

وهكذا مُسخت العلمانية إلى سلاح إيديولوجي عقيدي لا يشوه ويغيّب الواقع الأهلي فحسب، وإنما يكرّس أيضًا دونية

(١) - شبلي شميل: (فلسفة النشوء والارتقاء)، مذكور، ص٥١ - ٥٢ و ٥٧.

(٢) - أديب إسحاق: (الدرر)، الإسكندرية، ١٨٨٦م، ٤، ٦، ٧.

(٣) - مذكور في كتاب ر. أ. ليفين: (الفكر الاجتماعي السايسي (لبنان وسورية ومصر)، دار ابن خلدون، ١٩٧٨م، والقول لبطرس البستاني، ص٧٠.

(٤) - سلامة موسى: (اليوم والغد)، المطبعة العصرية، القاهرة، ١٩٢٧ - ١٩٢٨م، ص٩.

(٥) - خير الدين التونسي: (أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك) (بالفرنسية)، باريس، مطبعة ديبون، ١٩٦٨، ص٢٢.

المواطنين ويكّرههم على الصمت فلقد أقحمت العلمانية بوصفها نتيجة، وعُدّ (الدستور)، آنذاك، مجسدًا فعليًا لها.. حتى باتت ضريبة الانتصار لها في النظام الفكري تعني التضحية بالديمقراطية، وشطر المجتمع الأهلي إلى شطرين متصارعين متنافرين: أقلية تغريبية متنفذة منقطعة عن المجتمع، وأغلبية تقليدية تميل نحو التطرف أكثر فأكثر.

يُستشف من ذلك أنه ليس بين العلمانية والديمقراطية رابطة وجوب، كما يحلو لأنصار العلمانية في العالم العربي أن يروجوا. إذ قد يحصل أن تنجزَ العلمانية من فوق وبشكل استبدادي، كما حدث في الثورة الفرنسية بوجهها اليعقوبي لذا ليست بالقصيرة، وكما حدث في ألمانيا النازية، وفي روسيا الستالينية، وفي تركيا الكمالية.

❖ ❖ ❖

٣- أسباب إخفاق حداثة الآخر

لا تكمن أسباب عجز الحداثة عن تحقيق الآمال المتوخاة في العالم العربي في الدين، بل في كيفيات التحديث التي ما تزال، منذ ما سمي بـ (عصر النهضة) حتى اليوم، مربوطة بسياسات إرادوية منقولة عن مفاهيم الآخر (الغرب) وما لحقها من إشكاليات هي بنت اجتماعها. فبدلًا من أن تعضد هذه الكيفيات المصالح العامة، وتعمل على خلق توازن جديد يُزيل الثوابت القطرية المُشلّة للمجتمع العربي، ويُعيد له عافيته وحيويته، فإنها ارتهنت لدى النخب التحديثية بإعادة إنتاج مفاهيم الحداثة الوافدة، للتكيف مع ثقافتها ولغتها ومعاييرها ورموزها.

ولنا في التجربة التركية خير مثال إذ إنها، تحت تأثير الانبهار بالنموذج الغربي وعلمانيته، شنّت حملة تتريكية، في أوائل القرن العشرين، على العرب وعلى الإسلام، بحجة أنهما وراء تخلف الأتراك. كذلك أمرُ حركة التحديث عندنا، ولو اختلفت نسبيًا عن تجربة (تركيا الفتاة)، إذ لم تبذل جهودًا جدية للتفكُّر والتساؤل حول الحدود المعرفية والتاريخية الاجتماعية لهذه المبادئ المجلوبة، وإنما راحت، على العكس، تطمس بل تكبت التناقضات والصراعات السياسية الاجتماعية المحلية، وراحت ترى في (الدولة- الأمة) الحديثة مصدرًا للإثراء والتباهي ومسرحًا للنزاعات على السلطة والاستئثار بها.

في الواقع إنّ جلّ ما انشغل به النهضويون العلمانيون، والإصلاحيون الإسلاميون، والقوميون الليبراليون، والتقدميون، منذ قرن ونيف، هو توزيع السلطات فيما بينهم لتسهيل مسار (التقدم) في اتجاه الآخر وتاريخه. ولم ينشغلوا في العمل على استتباب

الديمقراطية والحرية والتحديث السياسي الكفيل بتطوير ثقافة عربية مشتركة ومتجددة تقوم على المساواة الفعلية، وتداول السلطات، وتكافؤ الفرص بين الجماعة الكبرى بغض النظر عن الأصول الاجتماعية أو المذهبية؛ وكان غياب ذلك عن مشاغلهم يُسوِّغ دائمًا أنَّ غالبية السكان المحليين ليسوا أهلاً للتمتع بهذه الحقوق بسبب ذهنيتهم المتحجرة وأميتهم وظلاميتهم [1].

إن الامتثال لنموذج المنظومات المعرفية للآخر الغربي المهيمن، بوصفه نمطًا عالمي للإنتاج الفكري والمادي، والانجذاب نحو التماهي معه بالقوة فكرًا وممارسة، يحبسان كل إمكانية للتنمية الفعالة الأصيلة، ويخنقان كل احتمالات نشوء عقلانية منسجمة مع الحاجات الحيوية، والتطلعات النهضوية الحرة للسكان المحليين.

لذلك ليس من قبيل المصادفة أن نرى المجتمع الأهلي اليوم، تحت ضغوط الأنماط الاستهلاكية الوافدة، محكومًا بالاستقالة الفكرية والمادية وباستنزاف ثرواته وخراب اقتصاده الحرفي والزراعي، وليس من المصادفة أن تتحول ثقافته إلى مستحاثة في إطار العولمة الجارفة، وشبيبته إلى شخصيات عائمة منفصمة، وأسيرة للصراعات الحديثة أو البحث عن منفى في المغتربات. أما السكان، بشكل عام، فمهمَّشون ومفقَّرون ومقموعون بعد أن تحول قسم منهم إلى يد عاملة رخيصة برسم التصدير أو التهجير إلى البلدان الصناعية الغربية.

إن الدولة القومية التي شهرت راية الحداثة على المثال الغربي في المجتمع الأهلي لا تتغذى هنا من فلسفة عقلانية منتجة، وإنَّما على العكس تعتاش من تعميم مشاعر الخوف والإحباط.. إلى حد باتت الجماعة الكبرى رهينة (السلاح الغذائي) الذي تُشهره سياسة المركز. فالدولة العصرية في الأطراف مشغولة بلعب دور المخفر، وتسليط آلات الرقابة والعقاب على هذه الجماعة الكبرى. وبذلك صارت مهام الدولة لا تقوم على حفظ التوازن بين الواجبات والحقوق، وإنَّما على مصادرة هذه الأخيرة لحساب الأولى.

لقد تحوَّلت القداسة التي أسبغتها السلطة على نفسها إلى سلسلة من الممارسات السياسية الطائفية والقبلية والجهوية والإقليمية، وانحطت المعرفة إلى مجموعة من الوصفات الجاهزة. فتحولت الحكومة الداعية إلى الحداثة إلى نظام من

(١) - راجع ألبير حوراني: (الفكر العربي في عصر النهضة) (١٧٩٨ - ١٩٣٩)، دار النهار، بيروت، ط٣، ١٩٧٧م.

التهديد المستمر، وإلى مخالفة لأبسط القوانين الدستورية في بعض الأحيان. أما الإيديولوجيات المستعارة التي تنعت نفسها بالفلسفية أو العلمية، فتحولت إلى جملة شروح مكررة. باختصار، لم تعزز استعارتنا للعلم من فعالية الجماعة واستقلاليتها، بل إننا مسخنا العلم إلى ظاهرة صوتية دعائية للمدح والمفاخرة الفارغة.

هذا الانحباس هو وراء فصم المجتمع العربي إلى معسكرين متنافرين ومتناحرين: حداثي وسلفي. المعسكر الأول، على قلته، ما يزال يرى في النظام الغربي القائم مصدر حياته وملكوت قوته وجبروته. ويكمن وجه المفارقة لهذا التوجه في هذه المعادلة: بقدر ما تتماهى النخب الحداثية مع هذا النظام الجديد بقدر ما تتوهم انتماءها إلى محفل (العالمية) و (التقدم)، حتى صار التمايز وجوهرة الاختلاف والتضاد مع ثقافات الآخر الأهلية المجاورة الموسومة بالبداوة والتخلف والبدائية، يعني، لهذه النخب، معياراً للتفوق والحضارية. لقد انتهت (ابتكارات) الفروقات العرقية والصراعات الإقليمية ما بين الدول التابعة، ثمرة التقسيم الاستعماريّ، إلى حدّ تلغيم القواسم المجتمعية الأساسية لكل دولة، وإثارة صراعات أهلية (متجاذبة بين المعلنة والمكبوتة) ما بين الأديان والطوائف والقبائل والأثنيات.

أما المعسكر الثاني، فقد راح تحت وطأة انسداد الآفاق عليه يستجير بالدين رمزًا لوحدة الجماعة، وحصنًا أخيرًا يحفظ له هويته من مزالق التمزق. وبلغت به حالة الانطواء إلى حدّ الاستعانة بالأولياء والقديسين والاحتماء بالنصوص المقدّسة بطريقة متزمتة، بوهم أنّ كلّ الحلول كامنة بالمطلق فيها، وفي سيرة السلف الصالح وذلك من خلال تكفير المجتمع برمته بدعوى أن الحاكمية لله.

II- آثار التحولات الجديدة على النخب العربية

لا شك أن ما حدث في السنوات الأخيرة من تحولات في الاتحاد السوفياتي وأوروبا الشرقية، بشكل عام، وما تبعها من دعاوى للنظام الدولي الجديد وخاصة بعد حرب الخليج الثانية، وما سبقها من متغيرات لوسائل الاتصال والعلم وكشوفات في حقول المعرفة، كان كل هذا بمثابة (الانقلاب) أو الزلزال المزعزع لكثير من البداهات والقناعات العقائدية الإيديولوجية المحكومة بنظام الحزب الواحد. لكن هذه المظاهر، على اتساع نطاقها والضجيج الذي أثير من حولها، ترتب عليها جملة من المواقف تراوحت من التهليل إلى الوجوم، ومن الممانعة إلى الارتياح.

نقول ذلك لأنّ ثمرات هذه التحولات لا تصبّ في مصلحة شعوب العالم بأسره كما روّج ويُروّج قسم كبير من المثقفين، سواء كانوا عربًا أم غير عرب، وإنما

اندرجت، بالدرجة الأولى في مصلحة الذين يأملون التعاضد مع بلدان المراكز الرأسمالية الغربية على حساب مجتمعاتهم المدنية الطامحة إلى تعددية مفتوحة على ديموقراطية حية مجذَّرة في مؤسسات تحميها، لا إلى ما انتهت إليه هذه التحولات من توظيف اعتباطي فوقي، وليس في مصلحة الشعوب المتلقية لها في بلدان الأطراف، ناهيك عن موقف بلدان (الكتلة الغربية) تجاه ما يجري من (تغيرات ديموقراطية) في (الكتلة الشرقية) يختلف تمامًا عما تنتظره البلدان المتلقية من مفاجآت، وتقسيم دولي جديد على حساب (عالم الجنوب). فإذا كان قد تمّ الاحتفاء بهذه (التحولات الديموقراطية) في الموقف الأول، مع كل مظاهر التهليل الإعلامي والشماتة المستترة، فهذا أمر طبيعي ومتوقع ويمكن فهمه، كونها تدشن للبلدان الليبرالية الغربية أسواقًا جديدة لتصريف بضائعها الاستهلاكية واستجلاب مهارات علمية ويدوية بديلة من جهة، وتكرّس لدى الرأي العام في مجتمعاتها أنّ ليبراليتها، على اختلاف إرهاصاتها الداخلية والخارجية، هي المنتصرة في نهاية المطاف من جهة ثانية، كما يُروِّج فوكوياما في كتابه (نهاية التاريخ) بدعوى أنها الجسر الوحيد للعبور إلى (العالم الحر). في حين أن تلقي عدوى هذا الحدث من قبل البلدان المقهورة والمهمَّشة له مردودات سلبية في حال تفسيره من قبل دولها أو بعض نخبها، على أساس أنه ناجم فقط عن قرارات فوقية لا عن الحاجة الماسة أيضًا للمجتمعات المدنية في الكتلة الشرقية إلى الديموقراطية.

هذا التفسير قد يُطمئن أصحابه الذين كانوا لفترة ليست ببعيدة يستمدّون شرعيّتهم بشكل مباشر من البلدان الإشتراكية ذات الحزب الواحد- ويُسهِّل عليهم التحايل على هذه التحولات في حال انتقالها إليهم، وذلك من خلال العمل على توزع أو تداول السلطة بينهم وبين نخب مستقلة وأحزاب مقطوعة الجذور مع معايير ثقافة مجتمعها وقيمها. إنّ هذا التصوّر يعني تسويغ اغتيال الديموقراطية على مستوى الممارسة والسلوك، ويوفر على النفس بذل الجهود الجادة في سبيل تجذيرها وتجسيدها في مؤسسات مستقلة في المجتمع الذاتي، كما قد يُسلّم البعض بضرورة الاعتصام بالوجوم نتيجة توجسه من انتقال عدوى هذه التحولات إليه وتهديد شرعيته التي كا قد استمدها من منظومة أوروبا الشرقية. وهو الأمر الذي يزيد من إرباكه وإحراجه أمام الرأي العام المحلي، ثم إكراهه على إعادة النظر في موقفه ولو شكلاً.

وقد يُخيّل للبعض، أيضًا، أن الوقوف موقف الممانعة حيال هذه التحولات هو الطريق الأسلم، لأنّ ما يجري في الكتلة الشرقية ما هو إلا انحراف عابر ومؤامرة من صنع الإمبريالية الرأسمالية والصهيونية العالمية، ولا بدّ من أن تستقيم الأمور وتعود الأوضاع إلى ما كانت عليه في

السابق تحت شعار لا بديل عن الجدلية المادية والحتمية التاريخية في إطار الماركسية اللينينية.

أما الدول التي استقبلت هذه التحولات بالارتياح، على سبيل المثال في العالم العربي، فقد ذهب بعضها إلى حد التوهم بأنّ ما يسمى بـ (التعددية) في إطار الديموقراطية مستتب أو ناجز عندها منذ عقدين ونيف، إثر إدخال أحزاب وطنية في (واجهة الجبهة التقدمية)، ولا حاجة إلى إعادة النظر في سياستها أو استراتيجيتها. والبعض الآخر بلغ به الشطط إلى حد امتداح الذات، والتأكيد على أن ما يحدث اليوم من تحولات ديموقراطية هو دليل الهداية (للخط الثالث) كبديل ناجز عن النظامين الرأسمالي والماركسي. هذا فضلاً عن أن البعض الآخر يرى أن كلّ ما يحدث اليوم لا يعنيه لا من قريب ولا من بعيد باعتبار الرجوع إلى السلف الصالح يغنيه عن مستجدات العصر وتحدياته.

في الواقع، هذه المواقف على الرغم من تلاوينها المتعددة لا تختلف كثيرًا في ردود فعلها عما عهدناه منذ قرنين، ابتداءً من التحولات الصناعية في أوروبا وعبورًا بالثورة الفرنسية وانتهاءً بالثورة البولشيفية في روسيا وما عقبها من ثورات في الصين وفيتنام..

كما رأينا فيما تقدم، إنّ إعادة النظر والتساؤل ونقد مختلف المواقف أو ردود الفعل. في ضوء التحولات الراهنة، تطال أكثر من طرف، وليست مقصورة على الأحزاب اليسارية بوجه عام، لأن المهام المطروحة في كيفية التعامل مع هذه المتغيرات، ذات الوتيرة السريعة، تشمل كل القيادات وزعامات الأحزاب السياسية والتيارات الفكرية على حد سواء، إن كانت من الفئات المستظلة تحت رعاية النظم الحاكمة أو المعارضة، وإلا فإنّ أية مواكبة لهذه التحولات الديمقراطية الراهنة من خلال الشعارات والمحاكاة الشكلانية يعني الالتفاف عليها وابتزازها، سواء بالاستئثار بها من قبل النخب الحاكمة أم توسلها مطيةً من قبل المعارضة للعبور إلى السلطة ثم مصادرتها. فلكي تستتب الديمقراطية وتتحول إلى ثوابت في سلوك الفرد والمجتمع المدنيّ لا بدّ من حمايتها، من خلال نقابات وتعاونيات ومنتديات ومؤسسات مستقلة عن السلطة ووصايتها العقائدية الأحادية عليها، ليتمّ التفعيل والتفاعل الحقيقي بين هذه المؤسسات ونظيرتها في الدولة. نقول ذلك لأنه لاضمان لإنجاح نهوض إستراتيجياتنا الأمنية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية - التي من شأنها تجاوز الحسابات القطرية الضيقة وحدود (السيادات) الهشة للنظم القائمة- إلا إذا تمت رعايتها وحمايتها من قبل مؤسسات كهذه.

فالتشديد على ذلك من شأنه إعادة الثقة للمجتمع المدني وضمان حقوق

المواطنين وتجسيد العلاقة الحية بينه وبين الدولة من خلال إشراك المواطنين الفعال في كل ما يصدر من قرارات مصيرية منوطة بشؤون معاشهم اللائق وسلامة كرامتهم وأمنهم وتطلعاتهم الإنسانية. وإلا فإنّ أيّ تقصير أو تهاون في هذا السبيل يعني استنزاف مقدرات الأوطان، وتسليم مصير شعوبها إلى ما تصنعه سياسات (الكبار) وخاصة بعد المتغيرات المستجدة المتمثلة بصعود ألمانيا الموحّدة واليابان كتلتين اقتصاديتين على الساحة الدولية، وتبلور وحدة اقتصادية أوروبية، وانفراج دولي ما بين القوتين العظميين، وخروج الولايات المتحدة منتصرة من الحرب الباردة مع الاتحاد السوفييتي، وطموح الأولى إلى الهيمنة منفردة على العالم من خلال وضع يدها على منابع النفط في الخليج، بعد شعورها بأفول هيبتها الاقتصادية ورزوحها تحت أعباء الديون الطائلة. ضمن هذا التحول في النظام الدولي القديم وبداية تكون نظام دولي جديد، الذي بدأت تتضح ملامحه، لم يعد يؤخذ بخارطة التقسيم القديمة، وإنما على العكس قد تتحول الأمور باتجاه تقسيمات جديدة تتواءم مع التوزيع الدولي غير المتكافئ للعمل ما بين بلدان الشمال وبلدان الجنوب. والحرب الأنكلو أميركية على العراق خير دليل على ذلك.

في ضوء هذه التحولات المتواترة لا تفيد إذن، لمعالجة ما تعيشه شعوب المنطقة المحبطة نتيجة المأزق المأزومة، المحاولات الترميمية المتمثلة باحتواء نخب من بعض الأحزاب في جبهة تقدمية تحت راية (التعددية) بمفهومها الكمي النخبوي والمسرحة في إطار (انتخابات برلمانية). لأن التلاعب بمقدرات الناس على هذا النحو يؤدي إلى تعويم المكبوت وانتقامه، ويجعل أصحاب هذه المحاولات الاختزالية يصطدمون بمزيد من الانهيارات الاقتصادية والصراعات الاجتماعية المدمرة التي قد تؤدي بمقومات المجتمع المدني برمته على غرار ما حصل ويحصل في دول عربية عديدة. المسار الذي يفاقم كل احتمالات الردود الاستشراقية المعكوسة عند بعض الجماعات المغزوة وخاصة الإسلامية المتشددة، التي بلغ بها الأمر حد مناصبة العداء للآخر، وتقابل مركزية العرقية بمركزية عرقية معكوسة بدعوى أن هاجس الغرب هو خوض حرب صليبية ضد الإسلام. فقد يتناسى أصحاب هذه الدعوات أن النظام الغربي بقيادة أمريكا لم يتوفر في هجمته على شعوب الأطراف أية ثقافة (بلدان آسيا وافريقية وأمريكا اللاتينية وحتى أوروبا مؤخراً... ومن الإسلام إلى المسيحية إلى البوذية والهندوسية)، هذا فضلاً عن تأثير النظام الغربي من تمكين العنف الصهيوني من أن يرتكب، بالنيابة عنه أحياناً وبالتنسيق معه أحياناً أخرى، كل الأشكال الشرسة والحاقدة، من التهجير إلى الإبادة إلى الحصار والتجويع للفلسطينيين منذ عقود

حـتى يومنا هـذا. وكلّ ذلك يتم في إهاب عـولمة بربرية تنسف كل قـواعـد الشـرعيـة الدولية واحترام حقوق الشعوب وثقافاتها.

بناء على ما تقدم أقول: إن المطلوب منّا اليـوم للخـروج من حـالـة الانشطار التي تقـصـم المجـتـمـع العـربي والإسـلامـي إلى مـعـسكرين مـتـنابذين مـتـحـاربين أصـولي وحداثي، يتبادلان الإسقاطات التصفوية الواحـد منهـمـا على الآخـر: هـو إعـادة استـقـراء الواقع ومـا يحكمـه من قـوانين خارجية وداخليـة، من أجل اجتراح أسئلة وأجـوبة جـديدة تتسـجم مع المسـائل المطـروحـــة، دون الانطـواء علـى الـذات والهـروب من المسـؤوليات والتـحـديات التي تواجهنا في هذا العـصر، حتى نستطيع أن نلم بكل معـالم الأزمـة الكارثية المحدقة بنا ونُحيط بها من جميع أبعادها، وأن نذهب إلى ما بعد الإشكاليات السطحية المصدرة إلينا (استبدادية شرقية، ثيوقراطية، بنية بطريركية، بنيـة عـرفـانيـة لا برهانيـة).. لندرك الحـدود المـعـرفـيـة للأنماط الفكرية المسـتجلبة والمكرورة ومـا يمكن وراءها، في حـال اقتطاعـهـا من سـيـاقـهـا الاجـتمـاعي التـاريخي، من مــخـاطـر تكريس عــوامل التبعية. فعلى ضوء هذه المسائل وغيرها، علينا مراجعة نقائص الردود العربية، منذ مـا اصطلح عليـه بـ (النهـضـة)، على هذه المشكلة بهـدف إعـادة النظر في طبـيـعـة المعـركـة وتحـديد القـوى الفـاعلة فـيـهـا وأهدافها ومراميها ورهاناتها.

وفي سـبيل الوصـول إلى رؤية واضـحـة ومـقـبـولة لما يمكن أن يكون عليـه نظام المستقبل العربي، لابد أيضًا من الرد على حركة التفكيك والتفتيت التي يثيرها صعود الهيـمنة الغـربيـة في قلب المدنيـة العـربيـة الإسلامية. وإلا فإنّ أيّ ركون أو استسلام للاختزالات والإسـقـاطات الإيديولوجـيـة الضيقة، سجينة المنظورات الاستشراقية والاستغرابية الضيقة سيؤدّي إلى تغذية البلبلة الفكرية في العلاقات الاجتماعية، وارباكها بالحذر والخوف والحقد الملغوم باحتمالات الاقتتال المستمر والتدمير الذاتي، إلى درجة تصبح فيها أية إمكانية في التأثير الفاعل في موازين القوى أمرًا صعب التحـقـيق. هـذه الوضـعـيـة ليـست مقصورة علينا، لأنّ نرجسية النظام الغربي المؤسس ومـا تحـمله اليـوم من مـخـاطـر التلوث والإبادة النووية والإرهـاب المعـمـم تتهدد الجميع، بل تطال مستقبل ومصير الإنسـان على هذا الكوكب. وهذا يحـتـاج، بالطبع إلى رؤية جديدة للعالم، وإلى عقد جـديد بين الإنسـان ونفسـه، وبينـه وبين الآخـر الداخلي والخـارجي، وخـاصـة بينه وبين الطبـيـعـة للخـروج من مـأزق ثنائيـة الذات والآخر الاحترابية على أساس دينيّ أو عرقيّ أو ثقافوي معكوس.

ولا شك أنّه بدا مؤخـرًا على السـاحـة الفكرية العـربيـة مـحـاولات عـديدة تناولت نقـد العـقل في الفكر العـربي الحـديث للبحث عن أسـبـاب الإخفـاقات التي مـرت

بها آليات التحديث العربية، لكن هذه المحاولات ظلت محكومة بغياب مفهوم واضح متميز للعقل في الانتقادات التي تعرض لها.

فما نراه اليوم عند فلاسفة الحداثة الجديدة وما بعد الحداثة هو توسل التفكيك كاستراتيجية لممارسة الاختلاف واحترام ثقافة الآخر أي كطريق مختلف يشكل قطيعة مع العقلانية تمخض عنه العقل الأداتي، لأنّ التفكيك كممارسة فلسفية يندرج في إطار سيرورة لا تنتهي، وهي مفتوحة وغير متوقفة تستنهض العلاقات التي تمدها جسورًا بين المفكَّر به واللامفكَّر به، أو بين الفكر والواقع أو بين الذات الفاعلة أو المتمركزة على ذاتها والآخر المقصى والمهمش. وتنهل من التراث النقدي للمعرفة من غير التساهل مع أدواتها وآليات اشتغالها، وتعي تلك الممارسة المفعولات المختلفة لعملها، وما ينتج عن ذلك، ولا تكفّ عن تفكيك أدواتها هي وتجديدها الدائم. لكن التفكيك حسب فلاسفة ما بعد الحداثة ليس منهجًا يُتبع قصد تحقيق غاية أو هدف.

وبالرغم مما بلغه الحداثيون الجدد من فتوحات وكشوفات جديدة في مضمار المفاهيم يبقى علينا طرح الأسئلة التالية:

إذا كانت إستراتيجية التفكيك هي الهاجس الأساسي في بحوث فلاسفة ما بعد الحداثة، فما هو الضامن لعدم وقوعها في التفكيك والتذرير ومن ثم في العدمية، في حال تغييب علائقيتها بالتركيب؟.. هل يعقل أن يشتغل هذا التفكيك دون أن يكون له هدف ما؟

لنسلّم بأن على الفلسفة أن تعتق نفسها من إسار الأنساق المغلقة لتفسح في المجال للعقل المفتوح أن يتمتع بمميزات الاختلاف وغناه. ولنسلّم أيضًا بأن لابد من تحرير الميتافيزيقا من فخوخ التمركز على الذاتية المطلقة والهوية المغلقة وأنّ الحقيقة نسبية ومتعددة الوجوه ولا يمكن القبض عليها بالمطلق، لكن هل يلغي كل هذا متقضيات التركيب للشروع في استراتيجية نهوض فكري، حيث تصبح وجوه الاختلاف لا تلغي- كما فعل صموئيل هنتغتون ومريدوه- وجوه الائتلاف والقواسم المشتركة ما بين الثقافات كونها من أرومة إنسانية واحدة؟

إنّ ضرب ستار من الصمت على هذه التساؤلات حول المفاهيم الجديدة لما بعد الحداثة يجب ألا يوقعها من جديد في أغلال التقيد الحرفي بنفس أسئلة وأجوبة وإشكاليات ما يطرحه الفكر الأوروبي على نفسه.. ألا يحاكي هذا الطرح أصحاب الدعوات السلفية الذين صاروا، بتقليدهم واعتمادهم الكلي على السلف، عالة على أسلافهم المبدعين؟

❖ ❖ ❖

١٢٢

الاقتصاد السياسي للعولمة والحرب

د. منير الحمش *

تثير الطريقة التي عالجت أو تعاملت بها الولايات المتحدة، مع أحداث ١١ أيلول/سبتمبر ٢٠٠١م، ابتداءً من شنّها الحرب ضد أفغانستان، وانتهاء من حربها المستمرة في العراق. مرورًا بما اتّخذته من إجراءات بعضها محلّي وبعضها الآخر خارجي تحت عنوان مكافحة الإرهاب وتجفيف منابع الإرهاب وإعلانها عن دول محور الشر.

(*) د. منير الحمش: باحث اقتصادي -مدير عام المركز العربي للدراسات الاستراتيجية.

تثير جميع هذه الإجراءات مع الحروب الاستباقية، أسئلة محورية على غاية من الأهمية محورها البحث فيما إذا كان ثمة علاقة بين التطور الحاصل في النظام الرأسمالي والاتجاه المتزايد نحو (العولمة)، وبين حالة الحرب التي تصرّ الولايات المتحدة (العملاق العولمي) على فرضها على العالم؟

والوفود الأميركية العديدة التي تزور العراق، أو التي استقرت في العراق لإعادة ترتيبه ووضعه على (الطريق الديمقراطي) كما يعلن. تشمل وفودًا ولجانًا ذات طابع اقتصادي. فبعضها لوضع النظام النقديّ والمصرفيّ العراقيّ، وبعضها لوضع برامج الخصخصة، وبعضها الآخر لرسم السياسات التجارية. هذا طبعًا إلى جانب الوفود الفنية لإعادة الإعمار واللجان المتخصصة بالشؤون النفطية استثمارًا وإنتاجًا وتسويقًا، ناهيك عن عشرات الشركات الأميركية التي بدأت بالفعل ومنذ اليوم الأول للاحتلال تصل إلى بغداد لعقد اتفاقات إعادة تأهيل القطاع النفطي، وإحكام القبضة من قبلها على عقود إعادة الإعمار. مما يذكرنا بما كانت تقوم به الدول الاستعمارية خاصة، في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، عندما كانت الأساطيل العسكرية ترافق السفن التجارية، أو عندما كانت الشركات الكبرى تسبق وصول القوات العسكرية. والتي كان نموذجها المتقدم شركة الهند الشرقية التي قامت بدور اقتصادي وسياسي هام إلى جانب الاستعمار الإنكليزي في الهند ومنطقة الشرق الأدنى.

محور هذا البحث هو الإجابة عن السؤال حول: العلاقة بين النظام الرأسمالي العالمي في تجلياته المعاصرة والحرب. وهل هدف فرض جدول أعمال اقتصادي عالمي يبرر تلك الحرب أو يعدّ مبررًا كافيًا لها؟ وما هي الفلسفة الاقتصادية التي تكمن خلف ذلك كله؟

بداية نقول إن حالة الحرب الراهنة ليست جديدة، فدائمًا كان هناك حالة حرب أو تهديد بالحرب. فالتاريخ حافل بالشواهد. وتاريخ القرن العشرين بالذات يحتضن بين صفحاته حربين عالميتين ساخنتين، وثالثة باردة، فضلاً عن عشرات الحروب الإقليمية والأهلية التي ما تزال نارها مشتعلة أحيانًا وتحت الرماد أحيانًا أخرى.

ما يميّز حالة الحرب الراهنة، أنّها تأتي من خلال «عملية» مخططة يجند لخدمتها مجمعًا هائلاً يضم التجمع الصناعي – المالي–العسكري- الإعلامي المهيمن على القرار السياسي في الولايات المتحدة، في محاولة سافرة للسيطرة على القرار الكوني المعزز بامتلاك عناصر القوة السياسية والاقتصادية والعسكرية والإعلامية، حيث

يمكن بذلك إعلان رضوخ العالم لمشيئة ومقتضيات «نظام عالمي شمولي» يقاد من قبل الولايات المتحدة، وفقًا لأهداف ومصالح الإدارة الأمريكية اليمينية المحافظة، التي تتبنى طروحات الليبرالية الاقتصادية الجديدة، وتلتقي في أهدافها مع المشروع الصهيوني.

لقد دخلت (العولمة) طورها العسكري مع حرب الخليج الثانية، ثم حرب يوغسلافيا، وكانت أحداث «أيلول/سبتمبر ٢٠٠١»، إعلانًا عن الدخول إلى مرحلة جديدة تحت عنوان (مكافحة الإرهاب) التي جاءت حرب أفغانستان في إطارها، وباءت حتى الآن بالفشل، مما جعل الإدارة الأمريكية تبحث عن انتصار أسهل، وجدته في الحرب ضد العراق، ثم بالإعلان عن (محور الشر) الذي يضم إلى جانب العراق كوريا الشمالية وإيران.

كان الهدف الأمريكي المعلن لحرب أفغانستان، هو القضاء على حركة القاعدة بقيادة ابن لادن، وإنهاء حكم الطالبان الذي يرتبط بعلاقات وثيقة مع القاعدة.

وذلك تحت عنوان الحرب على الإرهاب. إلا أنّ الهدف الحقيقي لهذه الحرب هو تحقيق أحد الأهداف الاستراتيجية للولايات المتحدة، ألا وهو إحكام السيطرة على آسيا الوسطى ووضع اليد على حقول النفط فيها، والعمل على تأسيس موقع ضغط استراتيجيّ-جغرافيّ على روسيا والصين والهند وإيران في محاولة محمومة لفرض العولمة الاقتصادية بالقوة العسكرية، تحقيقًا لاستراتيجية الأمن القومي الأمريكي.

أمّا في العدوان على العراق ومن ثمّ احتلاله، فإنّ الهدف، إضافة إلى أهداف أمريكية خاصة بوضع الاقتصاد الأمريكي وبالظروف الداخلية، هو إحكام القبضة على منابع النفط وفرض القرار الكوني الأمريكي المعولم على أوروبا واليابان واستكمال الحلقة باتجاه آسيا الوسطى؛ إلى جانب (إرهاب) الدول المحيطة بالعراق وخاصة سورية وإيران، وتسهيل تنفيذ مخطط إسرائيل في القضاء على الانتفاضة الفلسطينية وفرض الحل الشاروني.

وتلعب الأوضاع الاقتصادية الداخلية في الولايات المتحدة الأمريكية، الدور الأبرز في التحضير للحرب العدوانية على العراق. وتتضمن هذه الأوضاع حالة الركود التي بدأ الاقتصاد الأمريكي في دخولها منذ آذار/مارس ٢٠٠١ (أي قبل أحداث ١١ أيلول/سبتمبر ٢٠٠١). ثم توالي فضائح الشركات وفساد المسؤولين فيها، وتزايد الإفلاس وانهيار أسعار الأسهم في البورصات. ومن هنا فإنّ الرئيس الأمريكي بوش الابن، الذي جاء إلى الرئاسة في

عربة انتخابية مشكوك فيها وملتبسة، كان يبحث هو ومساعدوه من أفراد متعددي الاتجاهات، (تجمعهم الإيديولوجية الليبرالية الاقتصادية الجديدة، والاتجاهات اليمينية المحافظة والتأييد غير المحدود لإسرائيل) عن مخرج للوضع الاقتصادي الأمريكي الداخلي من جهة، وعن عملية تضفي عليه لدى الرأي العام الأمريكي نوع من الشرعية والبريق الرئاسي. وتعيد تركيز الدور القيادي للولايات المتحدة على المستوى العالمي.

وتقع الحرب ضد العراق في دائرة المخرج من مجموعة هذه الأوضاع المعقدة، سعياً وراء تصدير الأزمة إلى خارج الولايات، كما هو حال الرأسمالية الاحتكارية التي تتحكم بالقرار الاقتصادي والسياسي، التي يمثلها في إدارة بوش (الجمهورية) مجموعة من المتشددين المحافظين الذين يرتبطون مع المؤسسات النفطية والمالية بروابط وثيقة إلى جانب حملهم للفكر الاقتصادي الليبرالي الجديد.

إنّ الاقتصاد الأمريكي اليوم، تتحكم به مصالح قوى مالية ونفطية هائلة. ويلعب في هذا الإطار سماسرة البورصة والأوراق المالية الدور الأهم إلى جانب الطغمة الصناعية-العسكرية- النفطية- الإعلامية وينعكس ذلك على حياة السكان، حيث تتمظهر الأزمة الاقتصادية في تراجع معدلات الاستثمار والاستهلاك مما يؤدي إلى فقدان الثقة بالاقتصاد الأمريكي ويطيل فترة الكساد.

والملفت في التحولات الاقتصادية في حياة السكان، أنه بعد أن كان التعامل. في البورصة والأسواق المالية، حكراً لكبار أصحاب رؤوس الأموال، فقد اتسعت شرائح المتعاملين في الأوراق المالية من أسهم وسندات لتشمل قطاعاً واسعاً من أفراد الطبقة الوسطى، وأصبح التعامل بالأسهم جنوناً كاسحاً يمارسه أكثر من ٥٠٪ من السكان.

وكان لهذا نتائجه على الاقتصاد والمجتمع، لقد فقد المجتمع ثقافة الإنتاج، واتجه إلى ثقافة الاستهلاك والركض خلف سراب الربح من المتاجرة بالأسهم والأوراق المالية إلى المضاربة والمقامرة في ملاعب سباق الخيل وحلبات المصارعة، وأحدثت هذه الأوضاع خللاً اجتماعياً برز في تزايد أعمال العنف والانحراف والجريمة. من هنا يبدو أنه لا يوجد أي أفق واضح لحل يضمن مصالح القوى الفاعلة في الاقتصاد الأمريكي سوى في البحث عن (عدو) تتوجه نحوه جهود المجتمع الأمريكي (بكامله) وتتوحد في مواجهته أولاً بالتهديد بالحرب، وثانياً في الحرب ذاتها وما ينجم عنها من ظروف ومعطيات جديدة، وخاصة في معرض إعادة تعمير ما خربته الحرب

الذي من شأنه تحريك عجلة الاقتصاد بعد أن تكون الحرب قد استنزفت قطاعات واسعة من هذا الاقتصاد.

وتجدر الملاحظة أن اللوبي الصهيوني والقوى السياسية المساندة لإسرائيل والمؤسسات الإعلامية المجندة لخدمة الأهداف الصهيونية، هذا كله، عمل إلى جانب قوى اليمين المحافظ المتشدد والمسيحية الصهيونية، في استغلال أحداث «أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١»،لدفع الإدارة الأمريكية إلى اتخاذ قرار الحرب ضد العراق، وإعطاء الضوء الأخضر لإسرائيل لاستغلال الفرصة من أجل الإجهاز على الانتفاضة الفلسطينية الباسلة.

هكذا تضافرت جهود جميع هذه الأطراف لتعزز التوجه نحو الحرب؛ التي تعبر في الواقع عن الطبيعة العسكرية للعولمة، وتجلياتها المتمثلة في التطور الحاصل في الرأسمالية الجديدة ونظريتها الليبرالية الاقتصادية الجديدة المتشددة وفق المفاهيم المعبرة عن المصالح الأمريكية.

والحرب تعني الكثير للرأسمالية. فمن خلالها، يمكن تحريك عجلة الاقتصاد، فمصانع الأسلحة تعمل بطاقتها، ومستلزمات الحرب (الذخيرة والدواء والعتاد والغذاء) يزداد الطلب عليها، مما يستتبع زيادة العرض. لقد بدأت بوادر انتعاش في الاقتصاد الأمريكي بعد شن الحرب ضد أفغانستان.. ولكن هذا الانتعاش لم يكن سوى وهمًا، تفاءل به المتفائلون من دعاة الحرب ليخفوا عجزهم، وليسوّغوا (فوائد) حربهم المقبلة ضد العراق. لقد كان الطلب على البضائع والأسلحة والذخيرة أقل مما هو في المستودعات والمخازن، ولم يستطع الطلب الإضافي تجاوز حالة الركود. مما اقتضى المضي في خلق حالة التوتر والاستمرار بدق طبول الحرب ضد العراق، حيث أصبح الهدف الأمريكي -الصهيوني: الانتقال من مرحلة الرغبة في قيادة العالم، إلى مرحلة الاستبداد بمقاليد العالم، أي إرساء نوع من الديكتاتورية الكونية التي لم يشهد لها التاريخ مثيلاً في أعتى الامبراطوريات.

وتتجلى أهداف الاستراتيجية الأمريكية-الصهيونية في المنطقة العربية وإيران في إعادة رسم الخارطة السياسية والاقتصادية، وبالتحديد العودة إلى شريعة الغاب، واتبعت في ذلك السياسات والممارسات التالية:

١- قلب نظام الحكم في العراق، بالقوة العسكرية، ووضع اليد على نفط العراق. (استثمارًا وإنتاجًا وتسويقًا) وبالتالي العمل على السيطرة على قرار النفط العالمي وتدوير عائداته في إطار دورة رأس المال العالمي. وتشغيل الشركات الأمريكية في إعادة تعمير العراق بعد تدميره من قبل

القـوات الأمـريكيـة والمتـحـالفين معها واستخدام آليات إعادة التعمير في التأثير على (مصالح) الدول الصناعية والنامية وتوزيع (الكعكة) بينها.

٢- تحطيم الإرادة الفلسطينية والقضاء على الانتفاضة وإزالة أي تهديد جدي لإسرائيل بطرح ما يدعى بـ «خارطة الطريق».

٣- التهديدات المتوالية والمستمرة على سورية بقصد تدجينها، وتطوير النظام العربي بكاملة من خلال ذلك.

٤- قمع أي نزوع استقلالي في القرار الاقتصادي والسياسي لدول الخليج العربي.

٥- منع أي تفكير بمشروعات تكاملية عربية وإقليمية، وفرض النظام الشرق أوسطي الجديد بقيادة إسرائيل وبهيمنة أمريكية خالصة، واستبعاد أوروبا عن المنطقة، وذلك بطرح مشروع بوش الجديد تحت اسم: منطقة التجارة الحرة مع ٢٣ دولة في المنطقة والولايات المتحدة.

٦- فرض نظام حرية السوق، بجميع تداعياته، وما يستتبع ذلك من الالتحاق بالسوق الرأسمالي العالمي، والرضوخ لتقسيم العمل الدولي الجاري ترسيخه لصالح عمالقة العولمة.

ما هي الخلفية النظرية الاقتصادية للعولمة وتداعياتها على الساحة الدولية والإقليمية؟ وما هي الفلسفة الاقتصادية الكامنة التي حكمت هذه النظرية؟

الإجابة عن هذه التساؤلات تضعنا أمام مراجعة تاريخية معاصرة كما تضعنا في مواجهة التناقض الأساسي في النظام الرأسمالي العالمي القائم، وهو التناقض بين المراكز والأطراف، بين الشمال والجنوب بين الدول الغنية والدول الفقيرة بينما يظل التناقض الرئيسي هو بين الرأسمال والعمل، الذي تحدد علاقته بنمط الإنتاج الرأسمالي الذي يسيطر على مجمل النظام. ولا يظهر هذا التناقض الرئيسي إلا من خلال التناقض الأساسي الذي يصبح الشكل العملي لتمظهره.

لقد شهد العالم في المرحلة الأخيرة من الحرب العالمية الثانية، سعي الدول الغربية الصناعية إلى إيجاد نظام اقتصادي عالمي جديد، وكان مصمموا هذا النظام واقعون تحت تأثير عدد من العوامل أهمها:

١- منطق التوسع الرأسمالي، ومتطلبات النمو الاقتصادي، ونمطه وإيديولوجيته المتمثلة في الليبرالية الاقتصادية، بهدف خدمة مصالح رأس المال وعلى رأسه رأس المال الأمريكي.

٢- إعمار ما خربته الحرب في أوروبا واليابان. وما يتطلبه ذلك من مستلزمات.

٢- العمل على احتواء الاتحاد السوفياتي، وتحقيق انحسار للمد الشيوعي وإقامة نموذج متقدم للرأسمالية، يستطيع أن يقف في وجه الاشتراكية السوفيتية ويتجاوزها.

لقد كانت الولايات المتحدة، وهي التي خرجت منتصرة من الحرب، تهدف إلى تحقيق تكامل في الاقتصاد العالمي، تحت قيادتها، وهي التي تمتلك اقتصاداً قوياً، زادته متطلبات الحرب قوة، فطالبت بتطبيق الحرية الاقتصادية، وهو النظام الذي يخدم (دائماً) الاقتصاد الأقوى والأغنى، حيث تمثل النظام الجديد في محادثات (بريتون وودز) عام ١٩٤٤، في الاتفاق على تأسيس صندوق النقد الدولي والبنك الدولي. وفي إبرام اتفاقية ١٩٤٧ التي عرفت باتفاقية (الجات). وقد كان الاتجاه نحو إقامة منظمة للتجارة الدولية، إلا أن الولايات المتحدة عارضت ذلك بقوة، تحت ضغط الكونغرس الأمريكي الذي رأى في المنطقة المقترحة تجاوزاً لصلاحياته في اتخاذ القرارات الوطنية، فكان اللجوء إلى الحل الوسط المتمثل في تلك الاتفاقية كمعاهدة دولية، مع إقامة أمانة عامة لها تتولى الإشراف على تطبيقها، وتنظم جولات المفاوضات التجارية المتعددة الأطراف.

وكان للولايات المتحدة -بوجه خاص- إلى جانب بريطانيا الدور الرائد في التخطيط للجات، والتوصل إلى صياغة أسس النظام التجاري العالمي الذي تضمنته المعاهدة وفق مبادئ عامة تصب في اتجاه تحرير التجارة على المدى الطويل، وتدعو إلى التخلص من الحماية، ولو أنها أشارات إلى إمكانية حماية الصناعات الناشئة في الدول النامية من خلال بعض الإجراءات الإضافية.

على صعيد السياسات الاقتصادية الداخلية، شهد تطور الاقتصاد العالمي، منذ انتهاء الحرب العالمية الثانية، مرحلة من التوسع السريع الذي أحرزته عملية إعادة البناء، وتعمير ما خربته الحرب. وشهد العالم ثلاثة نماذج من الأنظمة الاقتصادية:

النموذج الأول: الدولة الكينزية (دولة الرفاه) التي سادت في الدول الصناعية المتقدمة.

النموذج الثاني: الدولة الإشتراكية (النموذج الإشتراكي السوفياتي) في الاتحاد السوفياتي ودول أوروبا الشرقية، وغيرها.

النموذج الثالث: الدولة التنموية في بلدان العالم الثالث التي بدأت في نيل استقلالها السياسي تباعاً.

إلا أن العالم الصناعي الرأسمالي، بدأ يعاني من أزمات مالية ونقدية منذ أواخر

الستينات وخاصة في بداية سبعينات القرن الماضي، إضافة إلى تعرضه إلى حالة من الركود التضخمي، وما نجم عن ذلك من بطالة واختلالات هيكلية عكست عجز الشكل التنظيمي القائم وقت ذلك عن تمكين المجتمع من استخدام قواه الإنتاجية والبشرية والمادية المتاحة استخداماً فعّالاً. فاتسعت الفجوة بين طرفي هرم توزيع الدخل والثروة، وبدأت معدلات النمو الاقتصادي تميل نحو الانخفاض، وبدأ التفسخ يدب في النظام النقدي الدولي بعد أن ألغت الولايات المتحدة قابلية تحويل الدولار إلى ذهب عام ١٩٧٠م.

وفي البلدان النامية تعثرت عمليات التنمية، وبدأت اقتصاداتها تمر بأزمات حادّة، وزاد من صعوبة أوضاعها تزايد أرقام مديونيتها الخارجية. فقد اتجهت الدوائر الرأسمالية العالمية، لاستخدام فائض موجوداتها المالية، في قروض تمنح للدول النامية ضمن شروط صعبة، مستغلة حاجة هذه الدول إلى تلك القروض، فأوقعها ذلك في شباك وصفات البنك الدولي وصندوق النقد الدولي، مما زاد في تفاقم أوضاعها، بدلاً من أن يضعها في الطريق الصحيح نحو تحقيق التنمية المنشودة، فارتهنت قواها الإنتاجية لحساب رأس المال ومؤسساته الدولية، وفقدت القدرة على صنع قرارها السياسي والاقتصادي المستقل.

إنّ الأزمة الهيكلية التي أصابت الدول الصناعية الرأسمالية جعلتها تفكر بالمخرج السهل بالنسبة لها، فمع فيض إنتاجها الناجم عن تنامي قدراتها الإنتاجية، ومع التطور الهائل في العلم والتكنولوجيا، ومع الزيادة الهائلة في حجم رأس المال الذي تضيق الأسواق المالية في البلدان الصناعية عن استيعابه، أصبح المطلوب هو توسيع السوق، وإلغاء الحواجز التي تقف في طريق التبادل التجاري الحر، وكذلك إلغاء القيود التي تحد من انتقال رؤوس الأموال الباحثة دائماً عن الاستثمار المربح.

ومع صعوبات وأزمات الدول الصناعية، وأمام عجز الكينزية عن إيجاد الحلول السريعة والحدّ من تفاقم الأوضاع، اندفعت الليبرالية الاقتصادية الجديدة، بتقديم نفسها كحل لهذه الأزمات، وتجلى ذلك في نجاح تاتشر في الانتخابات وتولت رئاسة الحكومة البريطانية (١٩٧٩) وكذلك في نجاح ريغان في رئاسة الولايات المتحدة (١٩٨٠) ومع توالي الأحداث في الاتحاد السوفياتي، تولى غور باتشوف الحكم فيه وأعلن عن برنامجه الإصلاحي ١٩٨٥، الذي دعاه (البيروسترويكا) ذلك البرنامج الذي مهّد الطريق إلى سقوط التجربة الإشتراكية وتفكّك الاتحاد السوفياتي. حيث رافق ذلك وتلاه أحداث أوروبا الشرقية التي كان أهمها سقوط جدار برلين، وانتصار الولايات المتحدة في حرب الخليج الثانية، وانتهاء الحرب الباردة.

ويمكن عد هذه الأحداث، بمثابة انتهاء مرحلة أو حقبة أخرى تتمثل في طور جديد من العولمة التي تسعى الولايات المتحدة إلى فرضها على العالم، من خلال سياسات واستراتيجيات على الأصعدة السياسية والعسكرية والاقتصادية والثقافية.

وتتجلى هذه السياسات على الصعيد الاقتصادي في تعميم الدعوة إلى الليبرالية الاقتصادية الجديدة التي بدأ الترويج لها على نطاق عالمي من خلال المؤسسات الدولية بتعاون مع المؤسسات المالية والإعلامية التي يقف على رأسها كل من صندوق النقد الدولي والبنك الدولي حيث جرى (التوافق) بين ما تنادي به هاتين المؤسستين وما تطالب به حكومة الولايات المتحدة خلال ما يدعى «توافق واشنطن» الذي يتناول مجموعة من السياسات والتوصيات والمبادئ التوجيهية التي تمّ التوصل إليها بين الأطراف الثلاثة (الصندوق والبنك الدوليين وحكومة الولايات المتحدة)؛ ولعل أهمّ ما ينادي به «توافق واشنطن» وما أصبح يطلق عليه الآن «ما بعد توافق واشنطن» ما يلي:

- حكومة الحد الأدنى وأقل تدخل ممكن من جانب الدولة في الشؤون الاقتصادية.

- التثبيت الاقتصادي بفرض السيطرة على التضخم.

- عدم الحرص الزائد على خفض البطالة وتجنب العمالة الكاملة.

- إحلال الواردات.

- عدم وجود معدلات شديدة الارتفاع للادخار.

- الخصخصة.

- دعم حرية السوق.

وغير ذلك من سياسات تعبر عن توجهات الليبرالية الاقتصادية الجديدة، التي تكملها سياسات وأهداف منظمة التجارة العالمية، لتشكل بمجموعها الفلسفة الاقتصادية الكامنة للعولمة، في سعيها إلى فرض الأسواق الحرة على الحياة الاقتصادية للمجتمعات على نطاق العالم، بهدف إدماج الاقتصادات المتنوعة في سوق حرّة عالمية واحدة، مستفيدة مما توّفره لها المؤسسات الإعلامية وتكنولوجية الاتصالات من وسائل مساعدة، وكذلك ما تقيمه الشركات متعدية الجنسية من هياكل إنتاجية ومؤسسات، وما توفره المؤسسات المالية العالمية والأسواق المالية من حرية حركة لرأس المال. وتستند الليبرالية الاقتصادية الجديدة في جانبها التجاري إلى مقولة مفادها إنّ «التجارة (الخارجية) هي محرك النمو وقاطرة التنمية وحرية التجارة هي أفضل سبيل لتقسيم العمل وتخصيص الموارد على الصعيد الدولي.

ومن ثم فهي أفضل سبيل لنمو التجارة بين الدول».

إن هذه الفلسفة تتجاهل الهوة العميقة التي تفصل بين مستويات التطور الاقتصادي في الأجزاء المختلفة من العالم. كما أنها فلسفة تسويغيّة وترويجية لمبدأ تحرير التجارة والليبرالية الاقتصادية بوجه عام.

وهي تتجاهل أمرين على غاية من الأهمية أكدتها حقائق النمو تاريخيًا وهما:

١- إنّ **السياسات** الحمائية وغيرها من **التدخلات الحكوميّة**، هي التي ساعدت النمو في الصناعة الوطنية للدول الصناعية المتقدمة، وكانت تلك السياسات من ضمن حزمة من السياسات التي أسهمت في تقدّم تلك البلدان التي اعتمدتها.

٢- إنّ توسّع التجارة العالمية، جاء نتيجة النمو الاقتصادي السريع، عكس ما تقوله الليبرالية الاقتصادية الجديدة بأنّ توسع التجارة كان سببًا للنمو الاقتصادي.

والواقع فإنّ القوة الدافعة لتحرير الأسواق، ليست هي الكفاءة الاقتصادية ولا الرفاهية لجميع شعوب العالم، إنما هي رغبة الدول الصناعية المتقدمة والدول حديثة التصنيع في فتح أسواق الدول الأخرى أمام منتجاتها. بعد أن أحرزت تقدمًا اقتصاديًا جعل منها قوة اقتصادية قادرة على فرض إرادتها في العلاقات مع العالم الخارجي، وبعد أن أصبح إيجاد الأسواق الخارجية أمرًا ضروريًا لتصريف إنتاجها الزائد والبحث عن مجالات لاستثمار الأموال الفائضة عن حاجتها.

فالمسألة إذن تتعلق بتصريف فائض الإنتاج، وإيجاد قنوات استثمار مربح لفائض السيولة. وهذا الأمر لا يمكن تحقيقه إلا من خلال فرض حرية الأسواق وحرية التبادل وضمان حرية حركة رأس المال. وذلك بصرف النظر عمّا تلحقه هذه السياسة من أضرار **بالصناعة الوطنية** وبالأوضاع الاقتصادية للبلدان المُستهدفة وهذا ما سيؤدي إلى وجود حالة من عدم التكافؤ والمساواة في العلاقات الدولية من شأنها أن تزيد من قوة القوي كما تزيد من ضعف الضعيف. فيزداد التهمش والاستقطاب على مستوى المجتمع الواحد وعلى المستوى العالمي في العلاقات الدولية.

لكن هذا البرنامج يواجه بعقبتين:

- العقبة الأولى تتمثل في تفاقم الأزمة في داخل الأنظمة الرأسمالية القائمة، وخاصة في الولايات المتحدة الأمريكية ويبدو ذلك في:

- وجود مظاهر ركود طويل المدى في الاقتصادات الرأسمالية عمومًا، وفي الولايات المتحدة خاصة.

- نمو الادخار بما يزيد عن الاستثمار على الصعيد العالمي، بسبب الافتقاد إلى منافذ استثمار مربح في مجال الطاقات الإنتاجية المادية، نظرًا للاتجاه المتدهور لمعدلات الربح فيها.

- نمو هائل في الأموال التي تتحرك يوميًا بألوف المليارات من الدولارات عبر الحدود بما يزيد بـ ٥٠ ضعفًا عن حركة السلع والبضائع.

إن وضعًا كهذا، سيهدد النظام الرأسمالي العالمي برمته، باندلاع كساد عظيم يدمر الفوائض المالية التي تراكمت عبر السنين.

من هنا، فإن برنامج الليبرالية الاقتصادية الجديدة، يهدف إلى توفير فرص الاستثمار واستيعاب الفوائض المالية الهائلة، الأمر الذي يقتضي:

- تحرير التجارة الخارجية وتعويم أسعار الصرف.

- إضعاف الدولة القومية، وتهميش دورها الاقتصادي.

- الضغط على البلدان النامية، بما فيها أوروبا الشرقية، لوضع سياسات اقتصادية ومالية واجتماعية جديدة (تستجيب) للخطاب الليبرالي الجديد، ضمن متطلبات «العولمة». وإذ تقوم حكومات الأنظمة الرأسمالية، وعلى رأسها الولايات المتحدة، بتنفيذ ما يخصها من هذه السياسة، فإنّ على باقي الدول والحكومات في العالم (الاستجابة) لذلك.

وكلمة (الاستجابة) هي الكلمة المخفّفة للتعبير الأساسي الذي تريده الولايات المتحدة، وهو (الخضوع) الذي يتطلب الانصياع في تنفيذ نصائح وتوصيات صندوق النقد الدولي والبنك الدولي، وتنفيذ السياسة الاقتصادية والمالية اللازمة والمناسبة التي تؤهل الدول، ليس فقط لتسهيل حصولها على القروض والاستثمارات، إنما أيضًا تعطيها جواز المرور للانضمام إلى منظمة التجارة العالمية، مما يخضعها مجددًا لمجموعة من الشروط الجديدة حول فتح حدودها، بلا قيود، لبضائع وسلع ومنتجات الدول الصناعية المتقدمة، دون أن تفكر أن تحظى بمعاملة مماثلة.

وهنا يجب أن نلاحظ أنّ فتح الحدود أمام حركة البضائع، لا يقابله تسهيل حركة الأشخاص التي ستظل باتجاه واحد، أي إنّ الحدود مفتوحة لعبور الأمريكيين والأوربيين، بينما ستظل مغلقة في وجه أبناء الجنوب، بحجة الحدّ من الهجرة، أو منع حركة الأصوليين أو محاربة الإرهاب.

إذن، النظام الرأسماليّ العالميّ يمر بأزمة، وهذه الأزمة، تقف عائقًا أمام تنفيذ الاستراتيجية الأمريكية المعولمة، وحلّ الأزمة التقليديّ هو في فرض البرنامج (العولمي) على دول العالم وشعوبه، ولو باستخدام القوة.

الآن نتوجه للعقبة الثانية التي تقف في وجه المشروع الأمريكي -الصهيوني العولمي. وهذه العقبة هي ما يدعى (بالدول المارقة) والتي اختصرها الرئيس الأمريكي بوش بـ «محور الشر» وهي (الآن) ثلاث دول: العراق -كوريا الشمالية- إيران.

وسابقًا في مطلع الثمانينات من القرن الماضي، اختصر الرئيس الأمريكي ريغان (العقبة)أمام مشروعه بـ «إمبراطورية الشر» أي الاتحاد السوفياتي والشيوعية.

واليوم فإن (الإمبراطورية الأمريكية) ترى العقبة في الإرهاب أولاً، ثم في «محور الشر» وهي تعمل على (تفكيك) قوى العدو، فقد أعلنت حربها على الإرهاب واستطاعت إيهام المجتمع الدولي بوجود هذا «العدو» غير واضح المعالم، صوّرته أولاً في صحارى وبيوت الطين وكهوف الجبال في أفغانستان، ثم بإطلاق يد إسرائيل في قمع الانتفاضة الفلسطينية الباسلة، وسكتت عما يجري مع الشيشان، وفي إيرلندا وفي إسبانيا وفي تركيا وفي إفريقيا، وغيرها من بقاع العالم. وأقنعت المجتمع الدولي، بما لها من قوة ووسائل إعلام وأساليب مبتكرة في التضليل والكذب، بأن العدو اليوم هو «محور الشر» واختارت من دول (المحور) العراق، مؤجلة بذلك حربها ضدّ كوريا الشمالية، مع تجميد عدائها لإيران مؤقتًا ريثما تستطيع القضاء على الدولة (المارقة) العراق في عملية عسكرية، تمثل قمة العمل العسكري لفرض شروط وجدول أعمال (عمالقة العولمة) الذين تفوح منهم رائحة عربية ممزوجة ومركبة من خليط عجيب يتضمّن: الدولار والنفط والصهيونية واليمين المتطرف والعنصرية والنزعة الإمبراطورية والغطرسة ورائحة رعاة البقر. ولا تخفي الإدارة الأميركية (العولمة) أهدافها، صحيح أنها تعلن رسميًا أنها تريد إزالة أسلحة الدمار الشامل في العراق، وعلى نحو متقدّم أكثر، إنّها تريد إزالة نظام صدام حسين، لكنها أيضًا لا تخفي بل تصرّح بأنها تريد إعادة ترتيب المنطقة، سياسيًا وثقافيًا واقتصاديًا وأنّ ذلك سوف يتمّ بالقوة العسكرية، لذا نجد البعض، أصبح يصرّح بعد الحرب وإسقاط النظام العراقي إن الحرب لم تكن جيدة فقط وإنما كانت ضرورية.

ويفسّر أحد الباحثين الأميركيين هذه الضرورة، في دراسة له قدمت إلى وزارة الدفاع الأميركية فيشرح أسباب الحرب وضرورتها، وهو البروفسور الأميركي في تحليل الحرب (توماس ب.م بارنيت) فيقول عن الحرب ضد العراق إنها «اللحظة التي تحكم فيها واشنطن قبضتها على الأمن الاستراتيجي في عصر العولمة».

وفي جميع الدراسات والبحوث المقدمة من منظري العولمة، تسقط الشعوب من حساباتهم ،فالمظاهرات التي ضمّت الملايين في أنحاء العالم، قوبلت من الإدارة الأمريكية بعدم اكتراث، ووسط (عمى

الألوان) الذي أصيبت به هذه الإدارة لم تستطع أن تميّز عدوّها من صديقها، وهي لا تستطيع أن تسمع سوى ما تريد، ورفضت الاستماع حتى إلى شركائها في المنظومة الرأسمالية مثل فرنسا وألمانيا. فهل يترك مصير العالم بيد مثل هؤلاء، نعتقد أنّ الإجابة تحددها الأيام القادمة: ولكن بالتأكيد النصر النهائي سيكون للشعوب، وستهزم في النهاية «إمبراطورية الشر» الحقيقية.

إنّ الإدارة الأمريكية، بكل ما تمثله، أثبتت أنها ضد الشعوب بجدارة، وهي ليست ضد شعوب الأرض فقط، بل إنّها ضد شعبها الأمريكي بالذات. إنّ (اللعبة) الكبيرة التي أدخلت العالم في نفقها، لم تنته بعد كما يعلن بوش، وهي ما تزال في بدايتها، وكل ما نأمله ألا يتسرب الوهن واليأس إلى شعوبنا المغلوبة على أمرها. ولعلّ تصاعد عمليات المقاومة الشعبية في العراق، وصمود الشعب الفلسطيني في الأرض المحتلة هما مما يعزز هذا الأمل.

ويرى (بارنيت) بناء على تلك المقدمة، أنه يجب تقسيم العالم إلى مناطق «تجذرت فيها العولمة وأخرى لم تتجذر فيها «فالمناطق التي تتكثف فيها العولمة (بفضل انتشار شبكات الإنترنت والصفقات المالية، والتدفق الإعلامي الحرّ، والأمن الجماعي) تشهد حكومات مستقرة ومستويات عيش مرتفعة ووفيات بسبب الانتحار أكثر منها بسبب القتل. ويسمي هذه الأجزاء من العالم (النواة الفعالة أوالنواة). أمّا المناطق التي تضعف فيها العولمة، أو تغيب عنها، فتتفشى فيها الأنظمة القمعية والفقر والأوبئة الجماعية، والأهمّ من ذلك تتفشى فيها (النزاعات المستمرة التي هي أرض خصبة لولادة جيل جديد من الإرهابيين الذين يعملون على نطاق عالمي) ويسمي هذه الأجزاء من العالم (الثغرة غير المندمجة أو الثغرة).

ويقول (بارنيت) بأنه يدعم الحرب على العراق «ليس فقط لأنّ صدّامًا ستالينيّ سفّاح مستعدّ لقتل أيٍّ كان للبقاء في السلطة، ولا لأن النظام قدّم دعمًا واضحًا للشبكات الإرهابية على مرّ السنين. فالسبب الحقيقي وراء دعمي لحرب كهذه، هو أنه سينتج عنها التزام عسكري طويل الأمد سيرغم الولايات المتحدة أخيرًا، على التعامل مع (الثغرة) بكاملها كمصدر خطر إستراتيجي».

وهو يرى أن الخريطة العالمية الجديدة، تفترض استراتيجية أمريكية جديدة، تقوم على:

١- تعزيز جهاز المناعة في دول (النواة) لزيادة قدرته على مواجهة اضطرابات النظام الناجمة عن أحداث «أيلول/سبتمبر ٢٠٠١».

٢- تحويل الدول الفاصلة إلى جدار يحمي النواة من أسوأ صادرات الثغرة كالإرهاب والمخدرات والأوبئة.

٣- والأهمّ من ذلك، تقليص الثغرة (ولم أقل الحذر منها).

أما نقطة الانطلاق الأنسب، فيراها (بارنيت) الشرق الأوسط: «فالدبلوماسية لا تنجح حيث أكبر مصادر انعدام الأمن ليست بين الدول، بل داخلها أما أكبر مشاكل (الشرق الأوسط) فيراه في «غياب الحرية الشخصية وبالتالي انسداد الأفق أمام غالبية السكان خصوصاً الشباب منهم».

ويرى أنّ الحرية لن تزدهر في الشرق الأوسط «دون آمن، والأمن هو أبرز صادرات القطاع العام في هذه البلاد، لا أقصد صادرات الأسلحة، بل بشكل خاص الانتباه الذي تعيره قواتنا العسكرية للمناطق التي هي أرض خصبة لتفشي العنف. نحن البلد الوحيد على وجه الأرض القادر على تصدير الأمن، بشكل مستدام وسجلنا حافل بالأمثلة». لذا فهو يدعو إلى تصدير الأمن إلى (الثغرة) تصديراً نظامياً وطويل الأمد». وإلا فإن هذه (الثغرة) «ستستمر بتصدير معاناتها أكثر فأكثر إلى (النواة) بشكل إرهاب وعوامل أخرى مقوضة للأمن».

ويعد أن يدعو المؤسسة العسكرية إلى إحداث تغيير فيها، يعكس التحدي الذي تواجهه الولايات المتحدة (بتحويل) الجيش ليستطيع مواجهة إخطار الغدر. انطلاقاً من محاربة النار بالنار. فإنّه يرى أنّ «النجاح في ردع الحرب الشاملة، ووضع حدّ للحروب بين دولة وأخرى، هو الذي يسمح (لنا) بالتدخل في النزاعات الداخلية الأشدّ صعوبة، ومضاعفاتها الخطيرة، التي تتخطى حدود الدول».

وهنا يدعو (ويبدو واضحاً أنّ هذا هو أحد الأسباب المستترة الحقيقية لشن الحرب على العراق) إلى عدم تجاهل وجود (الثغرة) لأن ذلك يعرّض الولايات المتحدة للخطر الذي لن يزول إلا «إذا عملنا على جعل العولمة شاملة حقّاً».

أخيراً..

لعلي بهذا العرض، **استطعت أن أجيب** عن السؤال الهام، الذي بدأت به في هذه الورقة حول العلاقة بين التطور الحاصل في النظام الرأسمالي، والاتجاه المتزايد نحو (العولمة) وبين (حالة) الحرب التي تصرّ الولايات المتحدة على فرضها على العالم، متجاوزة في ذلك القوانين والشرائع الدولية والأخلاقية، في مسعىً حثيث يهدف إلى فرض جدول أعمال خاص بها، جوهره السيطرة والهيمنة على المجتمع الدولي، باستخدام السياسات الاقتصادية لليبرالية الاقتصادية الجديدة، بواسطة القوة العسكرية، من خلال مقولات استراتيجية الأمن القومي الأميركي وباتجاه متزايد نحو «عسكرة العولمة».

عولمة أمريكية... وحداثة إنسانية

د. محمد محفل (*)

عولمة ونقيضها .. حداثةٌ وأصوليّة

﴿يا أيُّها الناسُ، إنّا خَلقْناكُم من ذكرٍ وأنثى، وجَعَلْناكُم شُعوبًا وقبائلَ لِتَعارفوا، إنَّ أكرَمَكُم عند الله أتقاكُم، إنَّ اللهَ عليمٌ خبيرٌ﴾

(الحجرات ١٣)

على هذا الهَدْيِ، خَطَبَ رسولُ اللهِ الناسَ في حجّةِ الوَداعِ خُطْبَةً جامعة، يوم عرفة في السنة العاشرة للهجرة، عندما قال: «أيُّها الناس! إنَّ ربَّكُم واحدٌ، وإن أباكُم واحدٌ، كُلُّكم لآدم، وآدم من تُراب، إنَّ أكرَمَكُم عند الله أتقاكم، ليس لعربيٍّ على عَجَميٍّ فضلٌ إلا بالتقوى».

(*) د. محمد محفل: باحث ومفكر من سورية، أستاذ التاريخ بجامعة دمشق.

كما نرى، لم يأت في التنزيل الحكيم ولا في النداء النبوي ذكر «يا أيها المسلمون» أو «يا أيها المؤمنون» بل «يا أيها الناس»، يا أيها المختلفون أجناسًا وألوانًا، المتفرقون شعوبًا وقبائل، إنّكم من أصل واحد ، فلا تختلفوا ولا تتفرّقوا ولا تتخاصموا..وإن كنتم شعوبًا وقبائل.. لا تناحرٌ وخصام، بل تَعارُفٌ ووِئام..حيث لا يقتضي اختلافُ الألسنة والألوان، وتباينُ الطباع والأخلاق، وتمايُزُ الأجناس والعروق البشرية، إنّ كلَّ ذلك لا يقتضي النزاعَ والشقاق، بل يقتضي التعاونَ والتآزرَ، في سبيل الإنسانية جمعاء.. فليس للون ولا لجنس أو لغة أو مَحْتِد من حساب في ميزان الخالق. إنّما هنالك ميزانٌ واحدٌ لتحديد قيمة ومصير أيّ إنسان عند الله، هو ما جاء أعلاه في الآية الكريمة، «إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم».. بذلك تسقط جميعُ الفوارق وسائرُ القيم، ليرتفعَ ميزانٌ واحدٌ بقيمة واحدة ، وإلى هذا الميزان يتحاكم البشر، وإلى هذه القيمة يَرْجِعُ اختلاف البشر في الميزان. في تعليقه على هذه الآية ،جاء لدى (سيد قطب، في ظلال القرآن. دار إحياء التراث العربي، ط ٧، ج ٧، بيروت لبنان، ١٣٩١هـ - ١٩٧١م، ص ٥٣٧ وما بعدها): «وهكذا تتوارى جميعُ أسباب النزاع والخصومات في الأرض كما يرتفعُ لواءٌ واحد يتسابق الجميع ليقفوا تَحتَه: لواء التقوى في ظلِّ الله، وهذا هو اللواء الذي رفعه الإسلام لينقذَ البشرية من عقابيل العصبية للجنس والعصبية للقبيلة والطائفة، وكلُّها من الجاهلية وإليها، تتزيّا بشتى الأزياء، وتُسمّى بشتى الأسماء، وكلُّها جاهليةٌ عارية من الدين الحنيف، الذي حارب هذه العصبيات في كل صورها وأشكالها، ليُقيمَ نظامًا إنسانيًا عالميًا، في ظلِّ راية واحدة، راية الباري الشاملة الجامعة، لا راية الحقد والتعصّب الأعمى، ولا راية الشوفينية، ولا راية القبيلة الطوطمية باسم (الشعب المختار)، ولا راية العرق المتفوق المصطفى تاريخيًا، (الهندو - أوروبي) أو (الإنكلو - ساكسوني) فكلُّها رايات لا يعترف عليها الدين القويم.. لقد هاجموا الإسلام باسم «عولمة إمبراطورية».. هاجموه باسم التقدم والديمقراطية..من بوش وزمرته..وبرلسجوني وحماقته.. وتاتشر وعَنجُهيَّتها..إنَّ هؤلاء جميعًا بعيدون كل البعد عن روح المسيحية الحقَّة. جاء في (رسالة بولس إلى أهل رومة، ١٠/ ١٣/١٢): (١٢) «فلا فَرْقَ بين اليهودي واليوناني . فالربُّ ربُّهم جميعًا، يجودُ على جميع الذين يَدْعُونَه.(١٣) فكلُّ من يدعو باسم الربّ ينالُ الخلاصَ.».. إنَّهم أقربُ إلى ما نجده في بعض كتابات العهد القديم، المبنيّة على أسطورة «الشعب المختار».. مع مباشرة الإبادة (التحريم في التوراة م.م.) بحُجَّةِ محاربة أهلِ التوراة

سكانَ الأرض الوثنيين وحُجّة بوش وزُمرته وأنصاره محاربة الإرهاب. جاء في (سفر تثنية الاشتراع ٢/٢٦- ٢٧): «فأرسَلْتُ رُسُلاً (موسى م.م.) من بَرّيَة قد يموتَ (بريّة الشرق) إلى سيحون، ملك حَشْبون (حَسْبَان المؤابية) بكلام السلْم قائلاً: دعني أعْبُرُ من أرْضِكَ، وأنا أسير توّاً في طريقي، لا أميلُ يَمْنَةً ولا يَسْرَةً.. (٢٩)..حتى أعْبُرَ الأردنّ إلى الأرضِ التي أعطانا إياها الربُّ إلَهُنا.(٣٠) فأبى سيحون، ملك حَشْبُون أن يُعَبِّرَنَا من أرضه، لأنّ الربَّ إلهَكَ قسَّى رُوحَه وصَلَّب قَلْبَه، لكي يُسلّمه إلى يدك، كما هو اليوم.

(٣١) فقال لي الربُّ: أنظُر، قد بدأتُ أسلّمُ سيحونَ وأرْضَه إلى يدكَ. فابدأ بالتملُّك ورِث أرْضَه. (٣٢) فخرج سيحون لملاقاتنا بكل شعبه للقتال إلى ياهص (يهْصَة م.م).

(٣٣) فأسلَمَه الربُّ إلهُنا بين أيدينا، فضربناه هو وبنيه وكلَّ شعبه. (٣٤) واستولينا على جميع مُدُنه في ذلك الوقت وحرّ منا كلَّ مدينة، رجالَها ونساءَها وأطفالَها، ولم نُبْقِ باقياً. (٣٥) وأمَّا البهائمُ، فَغَنِمْنَاها لأنفسنا مع غنيمة المدن التي استولينا عليها».

هذا غيضٌ من فيض مما نجده في نفس السفر وغيره من الأسفار التوراتية. لا سيّما (سفر يشوع)، سفر الذبح والقتل والتدمير.. فما أشبه اليوم بالماضي التوراتي المقيت..مع بوش وزُمْرَته وشارون وعصابته.. وعولمة الرُعْب وإرهاب الدولة..ما أبعدَ هذا الحلفَ الشيطاني عمّا جاءت به الشرائعُ الحقّة!.. هذا الحلف الذي يضمّ الولايات المتحدة الأمريكية (U.S.A) و«الكيان الصهيوني»..الطرف الأول، وقد داس الشرعية الدولية بممارساته الفظّة التي فاقت كل الحدود والطرف الثاني بنهجه العدواني منذ زرعه في وطننا العربي تروج اليوم بعض الشعارات والمزاعم الجغرافية/ التاريخية والثقافية/ الدينية في بعض الأوساط الأمريكية والغربيّة لـ «شرق/غرب» والإسلام الإرهابي والعرب المتخلّفين. لقد تناسى سادة البيت الأبيض: هنودَهم الحمر ومآسي الزنوج وديكتاتوريات أمريكة اللاتينية، ونكازاكي وهيروشيما والفيتنام.. وألغام «أسلحة الدمار الشامل» في العراق وإيران، «ديمقراطيتهم» في العراق..

يُعدُّ دعاةُ أمْرَكة الكرة الأرضية الكوسمو بوليتيون من أمريكيين وغربيين أن ما يُطلَق عليه تقليديّاً اسم شرق/غرب هما عالمان محدّدان متناقضان منذ الأصول، كما سمعناه في السنوات الأخيرة من فم بوش وتاتشر وبرلسجوني إلخ..لنكن صريحين إذا أردنا أن نعمل على إيجاد الشروط لنقلة نوعية في علاقات الشمال/ الجنوب والشرق/ الغرب في المنظور

المحتمل.. فمسؤولية أوروبة الغربية لا تغيب عن البال أيضًا..

يقــول الأكــاديمـي الفــرنسـي (رنه غــروسّــه R.GROUSSET)- الشــهـيــر بدراساته عن حروب الفرنجة (الصليبية على زعم بعضهم من غربيين ومسلمين) في حديثه عن الإمبراطورية الرومانية والسلام الروماني PAX ROMANA (المزعوم م.م) وذلك في كتابه (رصيد التاريخ LE BILAN DE L'HISTOIRE، نـقـلـه إلـى العربية محمد خليل الباشا، المنشورات العربية، دون تاريخ، ص ٢٥ وما بعدها):

«إنَّه عهدٌ خير عميم، وفضلٌ لم يَعْرِفْهُ عالمُ البحر المتوسط من قبل ولم يتسنَّ له بعدئذ أن يرى مثْلَه.. فلئن كانت «أوروبا» قد وجِدَتْ بالمعنى الذي نقصد بهذا التعبير من حيث وَحْدة الوطن ووَحْدة الحضارة، فإنَّما وُجِدَت في تلك القرون الأربعة التي تبدأ من «أوْغُسْطُس» وتنتهي بموت «تيودوز» (الصحيح ثيودوسيوس م.م.)، وجميعُ المآساة التي ألمَّت بـ «أوروبا، منذ خمسة عشر قرنًا ما كان مصدرها إلا تهاونَ الغرب في الحفاظ على السلام الروماني في ربوعه».

ويقول رنه غروسه في (المرجع نفسه، ص ١٩): «قال لي (بول فاليري) يومًا بهذا الموضوع: ليس ثمَّةَ غير اليونانيين ونحن، فأجْمَلَ بهذه الكلمة الرائعة تاريخ صراع الإنسانية».

وقبل هذا وذاك، قال الأسقف (بُوسُويه ١٦٢٧-١٧٠٤) الشهير بمواعظه وتأبينه المعروفة ومؤلفاته اللاهوتية والفلسفية والتاريخية) في هذا الصدد: «.. هذه الإمبراطورية العظمى التي ابتلعت سائرَ إمبراطوريات المعمورة وانبثقت عنها أكبرُ ممالك العالم. تلك التي ما زلْنَا نُبَجِّلُ شرائعَها وقوانينَها، فعلينا بالتالي أن نَتذكَّرها ونقتدي بها، قبل مختلف الإمبراطوريات الأُخرى». ويأتينا الكاتب المعروف (جان جاك رُوسُّو ١٧١٢-١٧٧٨) مضيفًا فيما بعد ظلّت روما خلال ٥٠٠ سنة معجزة لا تخبو، ولن يَحْلُمَ العالمُ بتكرارها ثانية بعد الآن...».

ونجد أقوالاً كهذه لدى شاعر النهضة الفرنسي J.DU BELLAY (١٥٢٢-١٥٦٠)، صديق (RONSARD) مؤلف (بيان LA PLEIADE) وذلك في مؤلفه (العاديّات الرومانية)، وكذلك لدى الفيلسوف الفرنسي مونتسكيُو في مؤلّفه المعروف (روح القوانين)، الذي كان له الأثر الأكبر في تكوين (دستور عام ١٧٩١) للثورة الفرنسية الذيْ بَشَّر بمبدأ فصل السلطات التشريعية والتنفيذية، والقضائية. أمَّا المؤرخ الفرنسي (MICHELET) (١٧٨٩ - ١٨٧٤) الشهير بآرائه الليبرالية والمقاومة للإكليرُوس، فقد اختصر هذا التيارَ قائلاً: «يُلخّص تاريخ روما تاريخ العالم». ها هنا نوعٌ من التشويه للعَولمة.

لقد نسي أو تناسى هؤلاء، وغيرهم منجزات الحضارة الاتروسكية ودور الأتروسكيين، ذوي الأصل المشرقي، ودور الإغريق لاحقًا، في تمدين وعمران إيطالية، بدءًا من القرن التاسع (ق.م.) .. أذهلت انتصارات الفيالق الرومانية في ميادين الوغى بعض الأقدمين والمُحْدَثين وأبهرتْهم، فَبَشَّرت بـ«المعجزة»، و بـ «رسالة الشعب السيد» للعالم والأمم.. وهاهو (وِبِرْ جِليُوس VIRGILIUS ٧٠- ١٩ ق.م.) أميرُ شعراء عصر أوْغُسطُوس يُعلِنُ بملء فيه: «أما أنت يا روما! فَلْيَكُن عَمَلُك حُكْمَ الشعوب، وليكن فَنُّك أن تَشْرِي السلامَ، وأن تُبْقِيَ على المغلوب، وأن تَقْهَري بالسيف كلَّ معاند مغرور».

السلامُ الرومانيُ PAX ROMANA

لمن؟!.. للشعوب المغلوبة على أمرها أم للطبقة الأرستقراطية الرومانية وممثليها في المقاطعات؟!.. بل حتى لسكان روما، بل للمواطنين الرومان فحقُّ المواطنة الرومانية كان وَقْفًا على بعض السكان، المنتمين إلى إحدى القبائل الرومانية القديمة، ولا يَشْمَلُ العبيدَ وبعضَ الفئات الكادحة، التي اكتسبت قوتَها اليومي بعرق الجبين... يقول (أندريه إِمَاروجانين أُوْبوَايه) مؤلف (**روما وامبراطوريتها**)، (نقله إلى العربية يوسف أسعد داغر وفريد م. داغر، منشورات عويدات، بيروت ١٩٦٤، ص ١٩٣) : «.. فإن المواطنَ الطفيلي، سواء دان بغذائه للأغنياء الذين يجمعون أو يستعيدون ثرواتهم على حسابِ الولايات أم للخزانة العامة التي تموِّلُها الغنائم والغرامات، يعيش عالة على العالم الذي فتحته روما.. إنَّ المجتمع الروماني تحوَّل إلى نقابة نهّابين». PA-NEM ET CIRCENSES، «الجنز والملاهي» كلمتان أوجز بهما الشاعر الهجاء(JUVENALIS) الوضعَ الذي هيمن على روما الامبراطورية واستبدَّ بها.

تنازل «الشعب السيد» في روما للنظام الإمبراطوري عن جميع سلطاته السياسية وتخلّى عنها ..طوعًا واختيارًا مقابل ما يقدمه له الإمبراطور وحاشيته من هبات مالية ومواد غذائية (خمر، زيت، حبوب إلخ..) الواردة من الولايات إضافة للحفلات الصاخبة، في (مدرج الكولوسيوم) التي تتخللها حفلات المصارعة الدموية، حيث مجالدة العبيد حتى الموت..كلّ ذلك على حساب شعوب الولايات التي تَسلَّط عليها النظامُ الإمبراطوري الروماني وزبانيتُه.

حَسْبُنَا أن نطالعَ مؤلفات بعض الكتّاب اللاتين لنُكَوِّن فكرةً عن «السلام الروماني» ونكتشفَ أساليبَ نهب الولايات الخاضعة لسلطان روما.. هنا لا نحاولُ التشويهَ والتشهيرَ بروما وسلطانها على الشعوب المقهورة..كما أننا لا نزعم أن كلَّ شيء في الإمبراطورية كان سلبيًا قبيحًا. نحن الأبعد عن التعصّب ـ بمختلف أشكاله وألوانه ـ في التاريخ، ولا وَلَعَ لنا بالمقولات

العنصرية/ العرقية.. وكلّنا في المقابل لانوافق على نهج من بَذَل ما في وسعه للدفاع عن سياسة روما التوسعية الإمبراطورية.. ولا نقبلُ أيضاً سلوك من بذل جَهْدَه في التستر وتزويق مفاسد النظام الإمبراطوري وتبرير جَوْر وطُغْيَان بعض الولاة في المقاطعات.. لم تَتَوقَّفْ الحروب واستمرّ العدوان على الشعوب ونهبها في ظل العصر الامبراطوري.. وها هو الزعيم الكاليدوني (كَالْدُونِيَّة، اسم سكوتلاندة القديم كالجاكوس CALGA-CUS يُخاطبُ رجالَه قبل خوض المعركة ضد المعتدين الرومان في صيف عام ٨٣، كما جاء لدى المؤرخ اللاتيني (تاكيتوس TACITUS ٥٥ - ١٢٠) في كتابه AGRI-COLA، (اسم القائد الروماني) الذي ساهم في المعارك ضد المقامة الكاليدونية.

يقول كَالجاكوس(XXX) بعد تحريض محاربيه على مقاومة عُدْوَان روما، ومهاجمة الرومان، فينعتُهم قائلاً «..لصوصُ المعمورة، فبعد أن أتلفوا كلّ شيء، لم يبقَ أمامهم أراض لإلْحَاق الخراب بها، فراحوا يجوبون البِحَارَ، كلُّ همهم السطوُ والمصادرة، إنّ العدوان، والطُغْيان في حالة العَوَزْ، لم يُشْفِ غليلَهُا لا الشرقُ ولا الغربُ.. السطوُ والتقتيلُ والاغتصابُ والنهب فهذا ما يدعونه فرضَ النظام، وكَتْمُ الأنفاس وإخْمَادُ الفتن ونشرُ للسلام....

بعد أن اجتاحت الفيالقُ الرومانية بلاد داكية DACIA/رومانية الحالية) بقيادة الإمبراطور (ترايانوس ٩٨ - ١١٧) ما بين عامي (١٠١و١٠٧)، عادت محمّلة بالغنائم، لا سيّما مخزون داكية من الذهب، فأقام العاهل الروماني في مُدَرَّج روما الكبير Colosseum، احتفاءً بالنصر على «العدو البربري» حفلات دموية دامت ١٢٠ (مئة وعشرين) يوماً، صارع فيها حتى الموت ١٨ ألف عبد (مجالد/مصارع)..

هذه هي الإمبراطورية الرومانية التي استحدها بعض المنكرين الغربيين - كما أسلفناه - فهل كان كل ذلك تبرير وتمهيد للحملات الاستعمارية الغربية في مختلف القارات.. لقد استغرقنا في حديثنا عن روما الإمبراطورية لنحاول أن ندرك عولمة أمريكة U.S.A الإمبراطورية المعاصرة: نعم ابتلعت روما شتّى الممالك والدول وقهرتْها ونهبتْها.. وليس صحيحاً كما يزعم (بوسويه) «انبثق عنها أكبر ممالك العالم».. لقد زالت روما واندثرت تحت ضربات القبائل الجرمانية وخلّفت وراءها الدمارَ في أغلبية الولايات الغربية، حيث ساد لألف عام تقريباً العصر الوسيط المظلم.. فما الذي تُخَبّئ للإنسانية هذه الطغمة الأمريكية U.S.A... في سلوكها اللامسؤول؟!.. إن كلّ ما ذكرناه من مثالبَ رومانية إمبراطورية، نجده اليوم في

سياسات العولمة الأمريكية U.S.A... العدوانُ والحروبُ. منذ مبدأ Monral «أمريكة للأمريكيين» (رئيس الولايات المتحدة من عام ١٨١٧ وحتى ١٨٢٥) والتدخّلُ في شؤون دول أمريكة اللاتينية وحماية طغاتها ونهب ثرواتها... إلى أن وصلت دولٌ كالأرجنتين والبرازيل والبيرو إلخ... إلى ما هي عليه اليوم... وحصار كوبا المستمر منذ ٥٠ عامًا تقريبًا، ثم مآسي الفيتنام وأفغانستان والعراق. أمريكة هذه زعيمة العالم «الديمقراطي الحر»!!!...

قال المؤرّخ اليوناني هرودوتس (٤٨٤-٤٢٠) منذ ٢٥ قرنًا تقريبًا في التواريخ: (٨٧/١) «...ومن تراه يختار الحرب على السلم سوى فاقد البصيرة والبصر، أليسَ بالسِّلم يتأتّى للأولاد أن يُغمِضوا أعْيُنَ آبائهم وبالحرب ترى الآباء يدفنون أبناءهم».

تُرَى!... ألا تَصلُحُ هذه الحكمةُ لجعلها شعارَ (هيئة الأمم المتحدة).. وقد داستها وتجاوزتها دولة U.S.A وهي تزعق في آذاننا شعارات العولمة.. عولمة.. الإرهاب.. والطغيان وسياسة.. يافع مجنون.

وما أصدقَ أحمد شوقي في قوله:

والحربُ من شرف الشعوب فإن بغَوْا
فالمجــدُ ممـا يدّعـون بَـراءُ
والحربُ يبعثُهـا القـويُّ تـجبرًا
وينوءُ تحت بلائها الضعفاءُ

للعولمة شتّى مظاهرها ودوافعها وعواملها المختلفة عولمةُ رأس المال والشركات متعددة الجنسيات. عولمة الثقافة الكوسموبوليتية التي تعبّر عن طغيان الأقوى على الأضعف..عولمة صراع الحضارات عوضًا عن الصراع الطبقي الحضاري في سبيل الأفضل.. عولمة مجموعة الثمانية الكبار بزعامة أمريكةU.S.A، حيث سياسة البنك الدولي وصندوق نقده والاستعمار الجماعي للبلدان الغنيّة، التي حلّت محل الاستعمار القديم، فلم يعد الاحتلال العسكري ضروريًا، حيث حلّ محلّه عولمة رأس المال بسائر وسائله الاقتصادية وشروط تقديم القروض وفوائدها.. فالمديونية..حيث نرى (صندوق النقد الدولي). بعد الاستعمار التقليدي، يفرض على بلدان العالم الثالث..بل و«الرابع» إلخ..الفقيرة أنموذجًا إنمائيًا يرمي إلى جعل اقتصادها مُلْحَقًا لاقتصاد البلدان الغنيّة ومُلَبيًا لحاجات نموّها. وبذلك يجعل من تخلّف ثلثي العالم نتيجة طبيعية لنماء الآخرين في عالم «الشمال».. استهلاك جنوني/ عاهر في طرف مقابل إفلاس ومجاعة في الطرف الآخر.. أنظمة استبدادية شمولية وديكتاتوريات عسكرية من جهة. مع أقلّية من الحكام والتجّار الطفيليين. كل ذلك في ظل «عولمتهم» وبرعاية «البنك الدولي» و«صندوق النقد الدولي» ومن جهة أخرى جماهير مهمّشة مسحوقة جائعة..

يقول (روجه غارودي) في «الأصوليات المعاصرة: أسبابها ومظاهرها، تعريب الدكتور خليل أحمد خليل، دارعام..طبعة أولى، باريس ١٩٩٢، ص١٣١»: «في مواجهة كل تخليلات مؤرخي السياسة ومقاليب وسائل الإعلام، من الضروري التذكير بأن التبدّل الأساسي في علاقاتنا مع العالم الثالث هو مفتاح العقد لكل بناء للمستقبل. ويتوقّف حلّ المشاكل الأخرى على هذا الاختبار الحاسم والمُلِحّ: حلّ المشاكل من تكاثر البطالة إلى الأصوليّة، ومن الاقتصاد إلى الثقافة.. من العَبَث الكلامُ على أيّ حوارٍ ما لم تتوافر الشروط التي تجعله ممكنًا، فليس هناك حوارٌ حقيقي بين السيّد والعبد، بين المجوَّع وذلك الذي يرمي إلى التمسك بسُلطة تجويعه.. اليومَ العالَم واحدٌ.. ومن الان فصاعدًا، لا يمكن حلُّ أيّة مشكلةٍ في إطارِ أمّةٍ واحدة، أو انطلاقًا من آراء جماعة دينيّة أو روحيّة واحدة. وعلى هذا النحو، يتحتم أن تُدانَ القوميات. جميع القوميات والتكتلات - كل التكتلات - الغربية الشرقية أو الأوروبية والأصوليات - كل الأصوليات-(*)التي تدّعي تقديم حلٍّ سحريٍّ لكلّ الأمراض وتنفي كلَّ مقاربة أخرى غير مقاربتِها.. إنّ الحَدَثَ الجديد في عصرنا هو أن الرؤية الكوكبية للواحد لم تعد مثالاً بل صارت واقعًا حقيقيًا، لا يمكن خَرقُه تحت طائلة الموت..فالمزاوجة القاتلة بين الصاروخ والذَرَّة ولّدت تهديدًا شاملاً: إذ إن توازُنَ القوى القديم صار توازنَ رُعْب، حيث يَملِكُ كلُّ طرفٍ القدرة على تدميرِ الآخر - تدميرَ ذاته بذاته.. إن القمر الصناعي الذي يتصل بالتلفزة يجعَلُ العالمَ حاضرًا في كل نقطة من المعمورة، وإنَّ السوق العالمية تجعل من تخلّف البعض نتيجة طبيعية لنماء الآخرين».

في الغرب، نجد أصل الأصوليات كلّها ومنها الأصولية الصهيونية. أما الأصوليات المنعكسة في مرآة العالم الثالث، لا سيما المرآة الإسلامية (باكستان، أفغانستان، إيران، السعودية، الجزائر إلخ..)، فهي معلولات لعِلَل ، فقد رأينا في فاتحة خطابِنا، أن الإسلام القرآني والسنّي الحنيف بَرَاءٌ مما يُلصَقُ به من توظيف سياسي - كما فعل الغرب في تسييس جماعات إسلامية، طالبان وغيرها، لمحاربة الاتحاد السوفياتي والعالم الإشتراكي. وبعد زوال خطر الاتحاد السوفياتي، سعى الغرب إلى التخلّص من الجماعات الإسلامية المُسَيَّسَة، فهنا انقلب السِّحْرُ على الساحر..

(*) أدان روجيه غارودي في كتابه المشار إليه أعلاه : - الأصوليات الغربية : العلموية والستالينية والفاتيكانية. أصوليات عقابيل الاستعمار الغربي : الإسلامية كلها .

والعنصرية الغربية، أليست ـ إضافةً لمقابيل العصر الاستعماري، إحدى جرائم الأصولية، وكيف ننسى (آرثور دوجوبينو A.DE GO BINEAU ١٨١٦-١٨٨٢) ومؤلّفه الشهير «دراسة في عدم تساوي العروق البشرية»، وعمقّ أثره في تطوّر وجموح الفكر العنصري الأوروبي، كما نراه لدى فيلسوف النازية (ألفرد روزنبرغ (١٨٩٨ - ١٩٤٦)).. الأصولية تعني فيما تعنيه اللاتسامح.. وهل ننسى مأساة أسلافنا العرب الأندلسيين ونقض العهود والمواثيق.. وفرديناند وإيزابلاّ.. ثم القضاء على حضارات «الأزتك والأنكاس والمايا».. ثم ما قامت به هولندة في جزر الهند الشرقية وبريطانية في الهند وفرنسة في الهند الصينية وشمال إفريقية وبلجيكة في الكونغو وأسلاف برلسجوني في ليبية والحبشة.. ثم ترحيل ملايين الإفريقيين إلى الولايات المتحدّة.. فمن كل عشرة إفريقيين يُرحلون بحراً إلى العالم الجديد، كان يَصلُ سالمًا إلى U.S.A شخصٌ واحد أو شخصان.. هذا ما سمعناه مؤخرًا في لقاء (دُوربِن).. فلا أحفاد الضحايا نسوا.. ولا سادة أوروبة الغربية والولايات المتحدة الأمريكية على استعداد لسماع الشكوى.. أليس كل هذا من أسباب نمو جرائم الأصولية.. وكيف يتكلّمون عن «أصولية إسلامية» وقد نسوا ألعنَ أصولية (غربية/صهيونية) في قلب وطننا العربي.

فالصهيونية هي غير اليهودية، وهي من نتاج الفكر الغربي الاستعماري؛ من(دوجوبينو وداروين (البقاء للأصلح) ونيتشه)إلخ.. ثم بوش/ شارون وطاقمهما إلخ..

❖ ❖ ❖

الهوية والحداثة: مثال المجتمع المدني في المغرب

ماريا أنخل روك (*)

كانت العلاقات بين ضفّتي المتوسط وعلى امتداد العصور متواصلة وصعبة في آن معًا. في المرحلة المعاصرة، أعطت عمليات الاستعمار والتحرّر من الاستعمار، وبارتباط قوي معهما الحركة القومية الناشئة - التي كانت بحاجة لخلق هوية مختلفة عن هوية المستعمرين، أعطت تصورًا جمعيًا وحافظت على فكرة تصور المغرب المعاصر لم تكن سهلة بالنسبة للمغاربة ولا للأوروبيين.

(*) ماريا أنخل روك: باحثة ومختصة في العلوم الاجتماعية. مديرة الدراسات في المعهد الكاتالاني لدول حوض البحر المتوسط. (إسبانيا).

فتوحيد العالمية والاختلاف وتصور المكان والثقافة بخصائصهما التاريخية والمتزامنة كثيرًا ما افترضت مباحثات ذات طبيعة إيديولوجية. حين يتم الكلام عن المغرب، لا بدّ للمرء من أن يتساءل عما المجتمعات التي يتكوّن منها، إذا كان يتكلم عن مجتمعات تصورية أو واقعية، حيث يبحث المواطنون عن تحديد مكانهم في التطورات والإستراتيجيات التي لا شكّ ترتبط بالتاريخ والمكان المحدد المرتبط بولاءات مختلفة.

منذ نهاية العقد السابع وبالنسبة للتطورات الاجتماعية والاقتصادية الانتقالية التي تعيشها بلدان الجنوب وهذا البحر المتوسّط ازداد وبشكل جوهري النقاش حول المجتمع المدني في منطقة المتوسط. في الأفكار المعاصرة وبعيدًا عن المعاني المختلفة للمصطلح، فقد تحوّل المجتمع المدني إلى أداة أساسية لفهم مختلف نماذج التطور وعقباته وإمكانياته تجاه الديمقراطية التي تعيشها هذه المجتمعات.

لكن هل يمكن تطبيق مفهوم المجتمع المدني على مجتمعات عربية - إسلامية؟ مقابل تلك الفرضية التي تقول بأن من المحال أن يوجد مجتمع مدنيّ خارج الجو الديمقراطي والعلماني، نجد أن فكرة أهمية المجتمع المدني كأداة للانتقال والتغيير، المرتبطين بالانفتاح والدمقرطة ومرتبطة بقوة بجوانب من مثل حقوق الإنسان والحريات المدنية تحقّقُ حضورًا هو في كل مرة أكبر.

ولذلك يبدو اليوم أنّ من المناسب أكثر استخدام مصطلح المجتمع المدني في مجتمعات عربية - إسلامية. فاستخدامه يساهم بإلقاء ضوء جديد على عدد من المنظمات، والجماعات والعوامل الاجتماعية وكذلك على نظم مصالح كثيرًا ما تختفي في التحليلات ذات الصبغة الكلاسيكية للنظم السياسية أو الاجتماعية. عمليًا المجتمع المدني كهيئة متوسطة بين المجال الخاص والدولة هو أداة نستطيع من خلالها أن نفهم الظواهر الاجتماعية والسياسية الحالية وكذلك العلاقات البينية للدولة / المجتمع في هذه المنطقة.

من وجه نظر المفهوم تزداد، في كلّ مرة أكثر، الأصواتُ التي تؤكّد، بتخطيها للنقاش بين الكونيين والنسبيين، أنّ المجتمع المدني مفهوم ينتشر متخطيًا المجتمعات الغربية. بعض المؤلفين يختارون طريقًا وسطًا بين هذين الخطين الكبيرين من التحليل ويشيرون إلى أنه، حتى لو لم يقبل النسبيّون، توجد في كلّ المجتمعات عناصرُ مشتركة ويتكلمون عن مجتمع مدنيّ بطريقة موحّدة إلى هذا الحدّ أو ذاك في كلّ مكان. من ناحية أخرى، إنّ ظهور منابر

ملتزمة بالتطور المحتمل. بالبيئة وبحقوق الإنسان على هامش الأحزاب التقليدية وكذلك الأصوات التي بدأت ترتفع لصالح الأخلاق العالمية تفترض الحاجة لتأمل الحركات المدنية التي تظهر جنوب المتوسط بتعقيد أكبر.

في هذه السنوات الأخيرة قامت عمليات تجميع جديدة لمجتمع فككه تآكل المؤسسات التقليدية ذاتها: أنواع من التضامن القديمة سقطت في الإهمال، وذلك مع الهجرة من الريف إلى المدينة، وتشظي الأسرة الكبيرة، كما ظهرت في الوقت نفسه أنواع أخرى من التضامن كروح التعاون والجماعات التي حلت على روح العشيرة القائمة.

نستطيع أن نثبت أنه في نهاية الثمانينات بدأ النقاش حول الانتقال من الدولة - الأمة من البناء القومي إلى المجتمع المدني. يظهر المواطنون في هذا المجتمع المدني وسترافق هذه العملية ولادة الجمعيات بأعمالها المختلفة. ويظهر غليان المجتمع المدني، الذي يدفع إليه جزئيًا - وإلى حدّ ما بمطلب من الغرب - الانتقالُ من الحزب الوحيد إلى التعددية الحزبية. هناك تحليلات مختلفة تلاحظ سلسلة من العوامل الخارجية والداخلية في ظهور المجتمع المدني. إنّ التأثير الدولي الممثل في الحاجة إلى برامج ضبط اقتصادي سيلقى صداه بشكل حاسم في اللبرلة الاقتصادية والانفتاح السياسي (دمقرطة الأحزاب، منظمات حقوق الإنسان والحقوق المدنية والجمعيات والنقابات..) التي ونظرًا لغياب الحكومات الديمقراطية بشكلٍ حقيقيّ، سوف تكوّن عوامل في غالبيتها ذات طبيعة مطلبية على وجه الخصوص.

تتحوّل العوامل الداخلية إلى عناصر حاسمة، ولا سيّما التطورات الديموغرافية المهمّة ومظاهر أخرى ناتجة عن التغييرات الاجتماعية التي تتكرر على المستوى الإيديولوجي. فمن ناحية، هناك أمور تجعل الإصلاحات المهمّة التي تشرع بها هذه الحكومات تتلقى المساعدات الدولية من منظمات، مثل الأمم المتحدة والاتحاد الأوروبي كذلك من ONG(*) يعود الفضل في قسم منها إلى البنى الداخلية الخاصة كالمؤسسات أو الوقف (المؤسسة المتلقية للأعمال الخيرية) التي تشكل بعملها شبكة مستقلة نسبيًا عن الدول. ومن ناحية أخرى هناك قطاعات عديدة في الحياة اليومية داخلة في النسيج التعاوني الذي هو في كلّ مرّة أكثر تكثيفًا، وهو أكثر فاعلية حيث يكشف عن عدم كفاية السياسات العامة. ولذلك حتى في ظروف الدولة الشمولية التي وضعت يدها على التمثيل الديني

(*) المنظمات غير الحكومية.

(الدول الدينية الإسلامية)، لا تسمح بتطوّر مجتمع مدني ديمقراطي فإنّ تنمية الحالة الفردية وزيادة الطلب على الحريات صار من الصعب وقف مسيرتها وسهّلت مبدأ الجمعيات.

ومع ذلك فإنّ مفهوم المجتمع المدني قد ولّد تقليديًا إشكالية حول استخدامه نظرًا لمستوى التجريد العالي الذي يمثله والتطور المركب الذي عانى منه معناه على امتداد التاريخ. حتى في الأفكار الأخيرة التي تمّت انطلاقًا من الغرب يقوم نقاش يولّد الكثير من الأسئلة: هل يجب التمييز جذريًا بين المجتمع المدني والدولة؟ أم يجب تصورهذا المجتمع بمصطلحات تتوسّط بين المجتمع بالمعنى المذكور والدولة؟ ومن ناحية أخرى، ما العوامل التي تشكّله؟

من ظهور المفهوم إلى الإشكالية الحالية

إنّ مفهوم المجتمع المدني في الكتابات الكلاسيكية هو فكرة أوروبية قديمة، صيغت خلال القرن الثامن عشر للإشارة إلى عملية انتقال أوروبة الغربية من النظام القديم إلى الديمقراطية البرجوازية.

وقد قدّم فرغسون وآدم سميث وهيغل وتوكفي وكذلك غرامشي مساهماتهم حول الموضوع. إحدى آخر التأملات حول المجتمع المدني قام بصياغتها عالمُ الإناسة إرنست غيلنر، الذي عرف كيف يبتعد عن تجارب الصراعات الديمقراطية ويتصوّر المجتمع المدني ليس ككيان اجتماعيّ تجريبيّ مختلف عن الدولة أو مناقض لها، بل كمنظومة قيم متجسدة في كلّ المؤسسات القائمة في كلّ قطاعات الحياة الاجتماعية.

وكان المؤرخ المغربي ذو الأصل الأندلسي، ابن خلدون (١٣٣٢ - ١٤٠٦) أوّل من فكّر بتاريخ المغرب في أوسع إطار من التاريخ الكوني. ويعدّ ابن خلدون أوّل عالم اجتماع وواحد من أهمّ المفكرين في فلسفة التاريخ: لقد قورن بعدد كبير من المفكرين والفلاسفة مثل مكيافيلي وجيبون وهيردر وكوت وهيغل أو دوركهايم. في مقدمته أو «خطاب حول التاريخ العالمي» يطور ابن خلدون مفاهيم المجتمعية (التآنس) وترابط الجماعة (العصبية) وأفكار من مثل السلطة والدولة والتراتبية والطبقات الاجتماعية والعمل والفائدة حيث تظهر علاقات الصراع - التكامل سواء بين المجموعات الاجتماعية البربرية والعربية والبدو والحضر كما في الدولة.

إنّ تقويم نظريات ابن خلدون لاتلقى نجاحًا بين المفكرين العرب - المسلمين وحسب بل بين الغربيين، الذين يرون أنّ نموذجه مناسب للتفكير في التراث الاجتماعي للمجتمعات الإسلامية (متبعين مقدمات القياس الدوركامية). إنّ ابن خلدون يبني علم اجتماعه العام حول انحطاط المجتمع الإسلامي (والحضاري بعامة) الذي يهمه منه هو دراسة أسباب

هلاكها واعتدال حرارتها. تظهر في أعماله المفاتيح التي سيعرفها بعض المؤلفين المعاصرين على أنها المكونات الأساسية للمجتمع المدني، سواء على المستوى المحلي كما على مستوى الدولة: الحضارة، الجمعيات، روح التعاون المواطنة. على الرغم من أنه علينا ألا ننسى أنه يشير في رسائله إلى تضامن السلالة والمجتمعات القبلية أي روح العشيرة الميزات المتجذرة في منطقة المتوسط التي أفادت كقاعدة في تحليلات متعددة للمجتمعات المغربية.

بالمقابل تركز فرضيات (ر. بوتمان) الحالية على أنه لكي تعمل الديمقراطية من الضروري أن يكون لها رصيد اجتماعي. هذا الرصيد يقوم على مجموع الشبكات وقواعد التبادلية والثقة القائمة بين أعضاء جمعيات المجتمع، بفضل التجربة والتفاعل والتعاون الاجتماعي. إنَّ وجود الرصيد الاجتماعي يسمح لأعضاء المجتمعات بتجاوز الشعارات التي تطرح العمل الجماعي التي تستطيع بطريقة أخرى أنْ تمنع محاولات التعاون بهدف تحسين الحياة الاجتماعية. إن اهتمام بوتنام المنهجي ضمن مجموعة البحوث هو إضافة «الرصيد الاجتماعي» إلى قائمة المفاتيح المتعددة، الضروري عند توضيح الظواهر السياسية أو الاقتصادية. بهذا المعنى أودّ أن أركّز على الشبكات الترابطية (الجمعياتية) في المغرب.

الشبكات المحلية في المجتمع المدني، الأمثلة المغربية

يُقدّم المغرب أرقامًا تبلغ حتى ٣٠٠٠٠ جمعية مُرخّصة أو ٥٠٠٠ في تونس بحيث لا يمكن القول بأنّ هذه الجمعيات لا تملك ديناميكية الجمعيات. إنّ هذه العملية تقوم في العالم العربي - الإسلامي الذي انتقلت فيه هذه المنظمات خلال ستين سنة من ١٠٠٠٠ إلى ٧٥٠٠٠ في نهاية التسعينات.

صحيح أنه في حالة المغرب رافقت الدولة الخطاب الترابطي وساعدت في مناسبات كثيرة على تطوير بعض هذه الجمعيات المناطقية (المتعلقة بمنطقة ما) التي تنشأ في المناطق الحضرية. إنّ الإستراتيجية التي كانت تقوم في الستينات والسبعينات على دعم الوجهاء الريفيين - حسب فرضيات ريمي ليغو -، فإنّها غير كافية الآن لتأمين مستوى من الرقابة الاجتماعية والسياسية المرغوبة من المخزن (الحكومة المركزية) تحوّلت الجمعيات من ناحيتها إلى شريك مؤثّر في المجال الدولي نظرًا لقدرتها على العمل في المجال الذي تركته الدولة أو السلطات المحلية وعلى دورها كشريك لمنظمات دولية وللدول ذاتها.

ضرورة المجتمع المدني في المغرب

من بين ٣٠٠٠٠ ألف جمعية موجودة في المغرب هناك ٣٧٪ منها يعمل بين الدار البيضاء والرباط، لكن ما الروابط التي تقوم بين المجالين الريفي والحضري؟ في

إطار الاستمرارية مع التقليد يتفق عدد من المحللين على التأكيد على أنه لا يمكن إنكار وجود تقليد ترابطي عرفي في المدن كما في الريف. إن العلاقات الاجتماعية - الاقتصادية وطرق التنظيم الاجتماعي تشجّع على روح العمل الجماعي فيما يتعلق بالحقوق العرفية (من الأعراف) والإسلامية.

انطلاقًا من هذا التنوع المنطقي تظهر منطقة السوس وعاصمتها أغادير كواحدة من المناطق الأكثر ديناميكية في البلد بسبب قوّتها الاقتصادية كما بسبب ثقافتها - ذات التراث الغني - وانطلاقًا من المنظورات التي يهمّنا تحليلها هنا، برصيد ترابطي مهم مما يجعلها مشدودة الانتباه إلى partenariado ذي مصالح مشتركة ويفيدنا كنموذج للكلام عن قدرة المجتمع المدني في المغرب.

تعدُّ اليوم مركز عصب الاقتصاد في جنوب المغرب وتفرض نفسها كثاني مركز اقتصادي في البلد بعد الدار البيضاء. هذا الموقع يتأتى عن أهمية الاقتصاد المرتكز على الزراعة والسياحة والصيد البحري في ديناميكية وروح السكان الوثابة، ووجود قوّة جامعية، وانغماس المهاجرين في تطور منطقتهم الأصلية سواء في أعمال البلد العمرانية أو من الخارج. هذه القوّة الاقتصادية في المنطقة بالارتباط مع ديناميكية السكان تشدّ إليها المُستثمرين الوطنيين منهم والدوليين. بل إنّ بعضهم

كما اعترف وزير الاقتصاد ترك مناطق أخرى ليستقر في السوس.

إنّ أكثر الجمعيات ديناميكية ونشاطًا في المغرب هي بعامّة تلك التي تتعلق بالمساعدات المالية الدولية. ومع ذلك يبرز هنا استثناء السوس، حيث إنّ الجمعيات المحلية ذات العمل الجماعي تتحرّك في الدرجة الأولى محليًّا، لتجذب فيما بعد أرصدة حكومية أو دولية. إنّ هذه المنطقة مهمّة لأنّها تطالب بالطبيعة التعاونية للحركة الترابطية كشيء صادر عن الثقافة المحلية وليس كعنصر مستورد من أوروبا. إنّ الطبيعة الجماعية بقوة، التي تجعل السوسي يُفكّر بأسرته، ومسقط رأسه ومنطقته سمحت لهم بوضع قواعد الحركة الترابطية الحديثة والمطالب الحقوقية الأساسية في الوقت الذي جذبت فيه إليها أعضاء شركاء تدفع من خلالهم بالتطور المحلي إلى الأمام.

في السوس، ومنذ القدم، وقبل بناء الدولة الحديثة كان الذي يدير العلاقات الاجتماعية بين القبائل البربرية (التحالفات، توزيع المياه والمحاصيل، الخصومات، الأعمال الجماعية، إلخ) المجالس المحلية (الجمعة) التي تتألف من الوجهاء الذين يمثّلون كلّ سلالة من سلالات العائلات في القرية أو الوادي، بينما كانت التويزة تُعرّف على أنها الشكل الجماعي لتقديم المساعدة المتبادلة بطريقة جماعية لكن أيضًا بين الأفراد. ومع ذلك

فإنّ التضامن «الآلي» ذا الطبيعة المتعلقة بالمجتمعات كتنظيم جزئي بالنسبة لعالم الاجتماع الفرنسي إميل دوركهايم، يتعارض مع التضامن «العضوي» الخاصة بالمجتمعات الحديثة، حيث يسيطر تقسيم الاجتماعي للعمل.

ما الفارق بين الديمقراطية القبلية والديمقراطية الحديثة؟ إنّ الديمقراطية «الحديثة» تنطلق، كمبدأ ليس من المشاركة في القرار (الموجودة أيضًا في التراث القبلي) بل من وجود بعض الحقوق المتساوية للجميع. في المجتمع التقليدي، لم يكن للجميع الحق في المشاركة (النساء مثلاً كانت مقصاة من الجماعة) ذلك أن المشاركة لم تكن منوطة بالفرد كفرد، بل بالوطنية الخطية Patrilinealidad أو بحالة الانتماء أو عدم الانتماء إلى القبيلة.

لكن كيف نرسم خطأً للتمييز بين الأشكال التقليدية لتضامن الجماعة والحاجات الجديدة؟ بحسب تقدير مصطفى السيّد، في الوقت الذي ترتكز فيه ONG على الاصطفاف وهذا الاصطفاف مفتوح أمام الجميع وفي الوقت الذي ترتكز فيه ONG على المشاركة، على تناوب المناصب، على المسؤولية، على الشفافية وعلى الحاجة للمحاسبة في الوقت الذي يكون فيه الحوار الداخلي بأهمية الإستراتيجيات، عندئذ نجد أنفسنا أمام ONG حديثة. ومع ذلك فإنّ عصبية ابن خلدون مثلها مثل تضامن الجماعة رصيد اجتماعي يجب أن يثمر، متمفصلاً في إطار الإستراتيجيات الحديثة بالطريقة ذاتها التي تعمل بها الآن ONG المغربية.

إنّ الجمعيات ذات الطبيعة الحديثة بدأت في المرحلة الاستعمارية، فقد كان الظَّهير لعام ١٩٥٨ هو القانون الأوّل الذي حدّد الإطار القانوني للعمل الترابطي – على الرغم من أنه لم يلقَ صدى كبيرًا في السوس – لكن وبدءًا من السبعينات قامت ضرورة للجمعيات الاجتماعية – الثقافية في المدن الكبيرة بفضل نخبة جديدة مثقفة متعلّمة بعد الاستقلال. على كلّ الأحوال لم يصل تعاظم الحركة إلا في الثمانينات.

إن العوامل التي توضّح انبثاقها في السوس، حسب حميد حسناوي هي التالية:

١- الأزمة الاجتماعية – الاقتصادية التي دفعت للهجرة الريفية مع فقدان ثقل المجالس البلديات.

٢- تطور العقليات بفضل عوامل فرض التعليم ووصول موجات من الخريجين من أصل ريفي الذين دخلوا في إدارة المسائل الاجتماعية في بلدانهم.

٣- ظروف حياة المهاجرين التي عزّزت مشاعر الحنين تجاه التراث، وظهور الكثير من جمعيات حماية وتقييم الميراث المنطقي.

لأوّل مرة يحدث أن ارتفع دور الجمعيات بشكل كاف ودفع للانضواء

الشعبي فيها. وردًا على هذه النزعة أنشأت الأحزاب السياسية جمعياتها المحليّة الخاصّة بها. لكن في نهاية الثمانينات حاول جيل جديد من المفكرين الذرائعيين (أطباء وجامعيون ومحامون ومهندسون) بناء النسيج الترابطي بالاستناد إلى الثقافة الإنسانية لـ ONG الدولية. وكان هناك نزعتان: نزعة فكرية ومدنية وقربية، وأخرى إدارية مؤثرة ونخبوية حاولت أن تفرض نفسها كبؤرة اتحادية وكجمعية تمثيلية للموجود منها في منطقة السوس.

بمثابة الختام حول المجتمع المدني

في العمل الريفي الذي قمنا به في (منطقة السوس - ترودانت) اتصلنا بعدد من الجمعيات ذات الطبيعة المدنية، وزرنا عددًا من الأماكن كانت تقوم فيها مشاريع تطوير راسخ: مشروعات يمكن أن تقوم بها البلديات وتديرها كما هو حال ترودانت وتيزنيت وتفروت حيث تعمل أيضًا برامج تعاونية وتطويرية محلية وإقليمية، حيث يتم التعاون مع جمعيات دولية.

وانطلاقًا من هذا العمل يمكن الإشارة إلى بعض الجوانب وهي: أ) الحراك المحلي (الديناميكية المدنية الأصلية) ب) القدرة العملياتية للمؤسسات كي تزجّ الدولة في المشاريع (تمويل عام) ج) العلاقة مع المؤسسات الدولية، العامة منها والخاصة (تعاون دولي).

إنّ حداثة البلدان تمرّ في الوقت الراهن في زجّ المواطنين والمواطنات ومشاركتهم في مشاريع محدّدة وموضوعية مشتركة. إنّ نزعات العولمة تُحدّد في كلّ مرّة أكثر الحاجة لإعادة تنظيم مجالات التأثير كنتيجة أساسية للتأثيرات التي يفرضها التنافس الاقتصادي العالمي. لكن وفي الوقت ذاته، بما في ذلك الجمعيات المقصاة، فإنّ الهوية تقوم في ذلك الذي هو مكان: مناطق، مدن، مجموعات التجانس، الجمعيات، إلخ.

على الرغم من أننا نستطيع أن نجد عوائق لا تُحصى أمام تطوّر النشاط الترابطي، فإنّ هناك عددًا أكبر من ONG المحلية المتخصصة والقادرة على أن تتخذ قراراتها بنفسها وأن تقدّم مطالبها إلى الدولة مباشرة وأن تدير مباشرة الموضوعات التي تعمل عليها. وأخيرًا تحريك المواطنين والمواطنات كي يكونوا مسؤولين عن أنفسهم. كلّ ذلك يفترض دون شك رؤيا سياسية جديدة.

بهذا المعنى نفسه هناك قسم كبير من الطاقات المتوجّهة إلى الإصلاح السياسي في المغرب مصدره الأفراد والمجموعات التي تشكّل ما يُسمّى بالمجتمع المدني، ذلك أنهم هم وهي من يخلقون الأقنية - بالإضافة إلى ما هو قائم منها، سواء منها السياسية أو المؤسساتية - لمفصلة وتجميع وتمثيل المصالح المختلفة. على كلّ الأحوال يجب ألا ننسى أنّ هذه الديناميكية هي شرط ضروري، لكنه غير كاف، لتطوّر الديمقراطية.

١٥٣

ماضي ومستقبل العلوم في العالم العربي - الإسلامي

ميكل فوركادا *

هذه الأسطر يجب أن توجّه إلى الجمهور الأوروبي قبل العربي. وإذا كنتُ أتجرأ على تقديمها هنا فلأنّها يمكن أن تُساهم في الحوار ما بين الثقافات بإظهار بعض جوانب انعدامه الكثيرة، للتفكير بنتائج اندفاع ما يُسمى بالحداثة الغربية في التقاليد الثقافية السابقة ذات الثراء الفائق. إنّ مجالاً مثل تاريخ العلوم، المتخصص جداً، والمهمّ جداً في آن معاً من أجل فهم تطوّر الحضارة البشرية، يعكس بطريقة بليغة جداً مشاكل تبني بعض الثقافات لثقافات أخرى، وكذلك فهم توازنات القوّة المختلفة التي عانى منها العالم على امتداد التاريخ.

(*) ميكل فوركادا: أستاذ وباحث في التاريخ. أستاذ التاريخ في جامعة برشلونة.

ومن ناحية أخرى نرى في تاريخ العلوم كيف أنّ الصراع بين الأشخاص والشعوب يتلاشى في النهاية لصالح مؤسسة مشتركة، البحث عن المعرفة، الوحيدة بالنسبة للبشرية. وبهذه الطريقة يتحوّل تاريخ العلوم إلى رمز رائع لتوترات الماضي والآمال بمستقبل أفضل وما نحاول القيام به في هذه الجلسة القصيرة ليس غير تفسير هذا الرمز الثنائي بما ينسجم من الأزمنة الحاضرة.

يسيطر العالم الأوروبيّ ـ الغربي منذ قرون طويلة على مجال العلوم، لكنّه في هذا الدور التاريخي ليس إلا وريث العالم العربي ـ الإسلامي: إنّ العلوم التي يُعبَّر عنها اليوم باللغة الإنكليزية وعُبِّر عنها قبل ذلك بقليل باللاتينية والفرنسية أو الألمانية، كان يُعبَّر عنها باللغة العربية، وهذا ما يعرفه المواطن الأوروبي متوسّط الثقافة. هذه المعرفة السطحية ترافقها عادة جرعة من الإعجاب، التي توازن على الفور بالبرهان عن الفروقات الموجودة في الوقت الراهن بين الغرب ومختلف البلدان الوارثة لماضي الإسلام المجيد. يصعب على المواطن الأوروبيّ المتوسط وأحياناً غير الأوروبي فهم كيف تمّ الوصول إلى الوضع الحالي وعندها يبرز السؤال الشهير عن «انحطاط» العالم العربي ـ الإسلامي، والذي يُربط في أيّامنا هذه بطريقة غير واعية بواقع الصراع السياسي في الشرق الأدنى وشمال إفريقية. هذا الربط المباشر بين نور الماضي وظلمات الحاضر يجب ألا يشوّش علينا. ما يفاجئ فعلاً هو البرهان عن مدى ما لاقت من نجاح كلماتٌ من مثل انحطاط أو انحدار عند معالجة هذه المسائل ومن المؤسف أنّ ذلك لم يتمّ قط عند الجمهور بعامة. إنّ استخدام هذه الكلمات في العمق إنّما يكشف عن فقر في معرفة الماضي الأوروبي والغربي نفسه أو في كلّ الأحوال عن نظرة مليئة بالأحكام الظالمة.

عادة ما سمع من يفكّرون بالانحطاط عن ابن رشد، لكنّهم لم يسمعوا عن أنّ كتابه في الطب دُرِّس في الجامعات الأوروبية حتى القرن السابع عشر: يعرفون أن عظماء الفلكيين العرب المسلمين لم يتمكّنوا من اكتشاف أنّ الكواكب تدور حول الشمس، لكنّهم يجهلون أنّ مرصد إسطنبول الذي بُني في نهاية القرن السادس عشر كان يمكن مقارنته بالمرصد الذي ملكه أشهر الفلكيين الأوروبيين في ذلك العصر ألا وهو تيكو براهي Tycho Brahe في أورانيبورغ. كما أنّهم لا يعرفون أنّ تيكو براهي رغم معرفته بأعمال كوبر نيكوس، لم يقبل قط بنظام مركزية الشمس وأقل من ذلك يعرف أنّ كوبرنيكوس نفسه استفاد من نماذج فلكية وضعها فلكيون في مراغة ودمشق بين القرنين الثالث عشر والخامس عشر. حقّاً إنّ الأوروبيين قد

كسبوا وعيهم من العرب كما كسبه هؤلاء من الإغريق والفرس والهنود: وإذا كان الوعي الأوروبي قد تقدّم باتجاه طرق لم تخطر ببال، والشعوب الأخرى لا، فيجب البحث عن السبب في نجاح أوروبا وليس في فشل الآخرين. إنّ للثورات الثقافية والعلمية والتقنية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية، التي تقود أخيراً أوروبا وفرعها الأمريكي إلى السيطرة على العلوم، في الوقت الذي تسيطر فيه على العالم، أسباب مركّبة تجعل من الصعب إعادة إنتاجها في مناطق جغرافية - سياسية أخرى. عملياً تنتمي النهضة الأوروبية أو الثورة الصناعية إلى نوع من الظواهر التي لا يمكن النظر إليها إلا كحالات تفرّد تاريخية، كنوع من المعجزات، نادراً ما تتكرّر، بل عادة ما تنتشر بالتقليد أو بالفرض. ومع أن الجمهور الأوروبي ليس واعياً تماماً لذلك إلا أنّ الحضارة العربية - الإسلامية قد حققت واحدة من تلك الأحداث الجوهرية في ثورة الثقافة البشريةنحو القرن الثالث الهجري والتاسع الميلادي وبفضل هذا الحدث هيمنت على العلوم قروناً كثيرة. سنعود للحديث عن ذلك فيما بعد. فالآن يهمّنا أن نبرز، كما يُفكّر اليوم العارفون الجيّدون بالعلوم العربية - الإسلامية، أنّ هذه لم تدخل مرحلة الانحطاط بل توقّفت حين لم تستطع أن تمضي بعيداً. لماذا؟ لقد توقّفت لسببين جوهريين:إنّها بقيت ضمن الحدود التي كان يمرضها مثال العلوم اليونانية (مثل المركزية الجغرافية في علم الفلك أو نظرية العناصر(الأمزجة) في الطب) ثانياً لأنّه لم يكن ضرورياً بالنسبة للمجتمع الذي أنتج تلك العلوم المضي بها بعيداً طالما أنّ جميع المسائل التي كان من الممكن أن تُطرح ضمن الإطار الذي صمّمه اليونان وأكمله العرب طُرحت وحلّت بطريقة مُرضية. أصرّ، إذا كانت أوروبا قد استطاعت أن تذهب بعيداً وتطرح مسائلَ وتحدّيات جديدةً وحلّها بنجاح بفضل مجموعة معقدة من الظروف لم تظهر في أماكن أخرى من العالم.

إن الجمهور الأوروبي المتوسط يجهل عادة أنّ العالم العربي -الإسلامي لم يركد وانتهى الأمر. على العكس كانت تسيطر عليه قوّة سياسية جبّارة، هي الإمبراطورية العثمانية، التي ما إن فقدت سيطرتها حتى بدأت تقلق لأسباب تقدّم الخصم، أوروبا. بدأت تبحث عن معرفة الأوروبيين وضمنها بطريقة منتظمة ومرتبة لإدخالها إلى عالمها بدءاً من نهايات القرن الثامن عشر. إنّ سياسة التحديث العثمانية العامّة للمجتمع المعروفة باسم تنظيمات (وتقليدها من قبل محمّد علي باشا في مصر) قد فعلت فعلها بعزيمة وتصميم في مجال العلوم. وهكذا وصلت العلوم الحديثة إلى تركيّا وإلى قسم لا بأس به من العالم العربي الحالي. وكما

هو معروف جيّداً. فإنّ الإمبراطورية العثمانية وعلى الرغم من محاولتها تحديث البلد إلاّ أنّها لم تتمكّن من مقاومة القوى الأوروبية المُصمِّمة على استعمار العالم كلّه. الحقيقة علينا ألاّ نكون صارمين أكثر من اللازم ساعة نحكم على الحكّام العثمانيين. ذلك أنّه إذا كان من المحتمل أنّهم لم يفعلوا أفضل ما استطاعوا، فإنّه كان من الصعب عليهم الانتصار أمام كلّ أولئك الأعداء وكلّ تلك القوّة. هناك محاولة مماثلة واحدة نجحت في اليابان، بفضل أنّ ذلك البلد كان بعيداً عن القوى العظمى وكان مجتمعه أكثر تجانساً من المجتمع العثماني.

بالضبط في هذا العصر الذي شهد أكبر توسّع إمبرياليّ لأوروبا راح الأوروبيون والعرب و المسلمون أنفسهم يفكرون بأسباب تخلف المجتمعات العربية. الإسلامية. في الفكر الأوروبي الذي تسيطر عليه الوضعية والذرائعية نتيجة عصر التنوير والليبرالية السياسية يميل التحليل في كثير من الحالات إلى نقد الدين، وهو أمر يجب ألا يستغرب لأنّ بعض من نقد الإسلام منهم حافظ على معركة طويلة وصامتة ضدّ مختلف الطوائف المسيحية وبخاصّة الكاثوليكية. المثل الأكثر وضوحاً لهذا الموقف نجده في خطاب الفيلسوف وعالم الدراسات السامية الفرنسي إرنست رينان، في محاضرة ألقاها يوم التاسع والعشرين من آذار من عام 1883 في السوربون بعنوان «الإسلامية والعلوم» نجد في تلك المحاضرة كثيراً من الآحكام التي ما زالت تدور اليوم، على الرغم من أنّه ما من أحد يمكنه اليوم أن يقبلها بجدّية. أهمها اثنان:إنّ العلوم العربية كانت من إنتاج الشعوب غير العربية مثل الأندلسيين والفرس، وإنّها لم تتقدّم نتيجة ظلامية الإسلام، الخ. يرتكب رينان أخطاءً كثيرة. أوّلها هو أنّه يعزو، وإن لم يكن بشكل مباشر، عرقاً إلى شيء له عالمية العلوم. وكان الخلفاء العباسيون يعرفون ذلك ولهذا جذبوا إليهم أفضل العلماء، دون أن يهمّهم أصلهم، تماماً كما فعل الأمريكيون خلال القرن العشرين من بين علماء المأمون ومن سبقه وخلفه من الخلفاء كان هناك عرب وفرس وهنود وأناس من أماكن أخرى كثيرة.. لكنّ السلالة التي جعلت الثقافة العربية تُحرز بُعْداً كونيّاً بدعوة الجميع عرباً وغير عرب وباحثة في بلاد النصارى والهندوس أو الفرس عن منابع المعرفة إنّما كانت سلالة عربية دون أدنى ريب.

كما أنّ رينان لم يأخذ بالحسبان عنصراً اعتادوا أن يتجاوزوه حتى في أيّامنا هذه. أعتقد أنّه لا يمكن فصل الازدهار العلمي العربي العباسي في القرن الثالث/التاسع عن العمل الثقافي المذهل الذي حقّقه العرب منذ وصول الإسلام. فمنذ القرن الأوّل /السابع خلقوا انطلاقاً

من القرآن رصيدًا مدهشًا في مواد مثل اللغـــة والأدب والعلوم الدينيـــة. العلوم المحضة والعلوم الطبيعية وكذلك الفلسفة تشكّل جزءًا من حركة خلق الأسس الثقافية لحضارة جديدة. والبرهان على ذلك أنّه في بغداد التي كان يعمل فيها ثابت بن قرّة والكندي ازدهر أيضًا الأدباء والفلاسفة مثل ابن قتيبة والجاحظ وخبراء كثيرون في العلوم الدينية، كانوا يأتون من البصرة أو الكوفةليعيشوا في ظلّ بؤرة من المعرفة لا مثيل لها في العالم. وبعد بغداد كان هناك عواصم أخرى وسلالات أخرى فعلت الشيء ذاته.

إنّ مشكلة الدين المذكورة من قبل رينان ربّما ما زالت مستمرة حتى يومنا هذا كأكثر المسائل إشكالية، لكن سواء رينان أو غيره ممن ما زالوا يفكّرون مثله ينسون أنّ موقف البشر من الدين لم يكبح العلومَ قط بطريقة قطعية. وبالفعل سواء تعلق الأمر بالعلوم أو بالفلسفة، فقد وجدت فضاء احترمه الدين بطريقة أو بأخرى إراديًا أو بشكل غير إرادي. نستطيع أن نوضح هذا التأكيد بجانب واحد من جوانب العلوم الأكثر احتدامًا في علاقتها مع الدين: التنجيم (الذي كان يُعَدُّ علمًا) كان للملوك في قصورهم منجموهم، في بغداد كما في قرطبة وعواصم أخرى كثيرة ولم يحدث شيء أو لم يكد يحدث شيء.. كان علماء الدين المسلمون، مثلهم مثل النصارى ضدّ التنجيم، كما لا يمكن أن يكونوا بطريقة أخرى، وإذا كان صحيحًا أنّ هذا الموقف سبّب رفضًا لعلم الفلك الموروث عن اليونان فالصحيح هو أنّه ومع مرور الزمن وصل علم الفلك إلى المساجد. لقد وافق أحد أشهر الفقهاء في الأندلس في القرن العاشر والحادي عشر، الباجي على علم الفلك، وله نصّ يُوافق فيه بكلّ وضوح على دراسة الفلك العلمية ووضعه في خدمة الدين لتحديد أوقات الصلاة واتجاه القبلة بدقّة. في القرن الثالث عشر كان المُوَقِّت، وهو مهني ذو معارف عميقة بعلم الفلك، تقوم وظيفته على تحديد ساعات الصلاة، وقد انتشر في بلدان عربية كثيرة. لنذكر كمثل على ذلك كله فلكيّ دمشق الكبير ابن الشاطر، الذي حقّق إسهامات في غاية الأهمية بالنسبة إلى علم الفلك الرياضي من موقع موَقِّته في الجامع الأموي.

إذا مـــا نظرنا بشكلٍ عـــام إلى تاريخ العلوم العربيـة - الإسـلاميـة بما فيـهـا الفلسفة، سنلاحظ أن المشاكل بين العلميين ورجال الدين لم تكن أكبر مما كانت في التاريخ المسيحي، لكن ما تشترك به كلا الديانتين هي المواقف المتعارضة في وجهات النظر بين علماء الدين وعلمـاء العلوم العقلية، والتي عادة ما تُحلّ بالحوار والجهد المبذول من أجل الفهم المتبادل بين كلا الطرفين. وقد تحقق هذا الجهد أيضًا بنجاح بدءاً من الثقافة العربية - الإسلامية

وفي العصر الحديث ويجب أن نبرز الدور الذي لعبته حركة السلفية في ذلك كلّه. أحد أكبر ممثليها هو جمال الدين الأفغاني، الذي أخذ على عاتقه في زمانه الإجابة على محاضرة رينان المذكورة أعلاه واهتمّ سواء هو أو تلميذه الأكبر محمّد عبده بمسألة تمثل العلوم الأوروبية للعيش في العالم المعاصر. كما أعلنا عن الشرط الإسلاميّ للعلوم الأوروبية المعاصرة. إذا ما أخذنا بالاعتبار ما قلته عن ازدهار بغداد العلمي، فإنّ وجهة النظر هذه يمكن دعمها حتى انطلاقًا من منظور نقديّ معاصر. مفكرون آخرون من أمثال سعيد أحمد خان، أو محمّد إقبال ساهموا في تكييف العلوم الحديثة مع الثقافة الإسلامية مجدّدين الفكرة القديمة القائلة بأنّ حقيقة الوحي لا يمكن أن تختلف عن الحقيقة التي يعثر عليها العقل. لذلك فإنّ الجدل القديم حول ما إذا كان الإسلام عدوًّا للعلم الحديث تمّ تجاوزه في اللحظة ذاتها تقريبًا التي طرح فيها بشكل عام في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. ذلك أنّ الفكر الإسلامي وجد الطريقة ليقبل في كنفه العلم الحديث، القريبة جدًّا من الطريقة التي عثرت عليها مختلف الطوائف المسيحية على امتداد القرن التاسع عشر.

صحيح أنّه ارتفعت في البلدان العربية ـ الإسلامية أصواتٌ كثيرة معادية لفكر هؤلاء المؤلّفين. لكنّ هذا ما لا يجب أن يستغربه المواطن الغربي، ذلك أنّ جميع من يدافعون عن تغيير ما، مهما كان، يتلقون دائمًا طوفانًا من النقد، ودون أن نذهب بعيدًا ما زالت تظهر في البلدان الغربية ذاتها مواقفُ رفض على أساس أحكام دينية مسبقة: مثلاً المشاكل التي تعترض ثورة داروين في الولايات المتحدة. أيضًا يجب ألا نستغرب أن يكون رفض العلم الغربي أكبر في البلاد العربية ـ الإسلامية مما هو في الغرب، ذلك لأنّ تطبيق العلوم مرتبط بشكل عميق بمصالح المجتمع الذي ينتجها وكذلك قيمه الأخلاقية ومواقفه الإيديولوجية. لذلك فالعلوم الغربية تلقت من الإسلام انتقادات واقتراحات بديلة تضع على طاولة البحث ليس اكتشافات العالم بقدر ما ملاءمة هذه، المناهج المتبعة والتبعات التي أحدثتها هذه المكتشفات في المجتمع.

مثل معاصر على ذلك نجده في الجدل الذي تحدثه إمكانيات علم الأحياء الحديث والطب في مجال إعادة الإنتاج وعلم الجينات، لكن يمكن حتى في هذه النقطة أن نبرز أنّه سواء السلطات الدينية المسيحية، ولا سيّما الكاثوليكية منها، تلتقي مع طروحات الكثير من رجال الدين المسلمين. إذا ما نظرنا إلى مجموع الأصوات التي تعترض من البلاد العربية ـ الإسلامية على العلم الغربي، سوف نلاحظ

أن المواقف نادرًا ما تكون رافضة له رفضًا كاملاً ومطلقًا، لأنّه يتتصب أمام غير الأصوليين واقع التقدم في مجالات مثل الطب والتكنولوجيا. هذه الأصوات البديلة تقترح أسلمة العلوم الحديثة والتي تكتسي طرقًا مختلفة. جميعها انتقدت بشكل عام من قبل مفكرين خبراء وعلميين، غربيين ومسلمين، يعدُّون أنّ أنصار أسلمة العلوم ليسوا جدّيين تمامًا. بالتأكيد هم محقون، لكنّني أظنّ أنّ لهذه الأسلمة جوانبها الإيجابية التي يتمّ تجاهلها وأنّ هذه الطروحات ليست غريبة على التقليد الثقافي الغربي. بالفعل هناك من يطرح أسلمة العلوم بواسطة إحداث إصلاح في المناهج والأهداف محاولاً أن يؤسّسها على قيم يعدّها إسلامية بحقّ. إنّ هذا الطرح ملتبس جدًا ولم يُعطِ حتى الآن أيّة نتيجة ملموسة، لكن ربّما كان علينا، قبل الحكم عليه سلبيًّا، أن نترك الزمن يمرّ ونرى ما الذي يقدّمه إلينا أنصاره. على كلّ حال، لا نستطيع أن نرفضه بصراحة لأسباب كثيرة. منها أنّنا نجد في العقيدة العميقة بعض الطروحات التي تلتقي إلى حدّ كبير مع الأفكار الجديدة وأنّها اليوم راهنية صارخة: أقصد الفكر النقدي لنموذج التطور التكنولوجي الذي فرضه الغرب. من ناحية أخرى هناك أسلمة أخرى لا تؤثّر على عمق المسألة وتقوم على تمثيل العلوم، ولا سيّما في التعليم، حسب المعتقدات الدينية. مثال نموذجيّ على ذلك هو مسألة السببية التي تقود إلى صياغة قوانين العلوم حسب عبارة «إن شاء الله». مظهر آخر من هذه الأسلمة موجود في الأدب المعاصر الوفير والموجّه لتسويغ جميع المكتشفات الكبرى في العلوم الحديثة من خلال القرآن. ليس هناك ضرورة للمضي بعيدًا للبحث عن مقالات من هذا النوع، ففي الإنترنيت عدد كبير منها.، عادة ما يتناول الخبراء في العلوم الحديثة، سواء أكانوا مسلمين أو من أيّ دين آخر، بالتفكير المثل الأول كما المثل الثاني بازدراء كبير، لأنهم يعدُّون ذلك كلّه في غير مكانه وإضاعة للوقت.

ومع ذلك ومن منظور المثاقفة يملك هذا الطرف ميزة أنّه يحرّر العلم الحديث من العوائق السلبية، ويطهره من خطيئته الأصلية: بمعنى أنّ هذا يُساعد على تقديم العلم الحديث أمام من يمكن أن يشعر برفضه لأنّ مصدره مجتمع تسبب بظلم أكيد للمجتمعات العربية - الإسلامية. إنّ من يزدرون الأدب حول القرآن والعلوم يمكن أن نريهم دائمًا عمل رجل دين يسوعي يكاد يكون اليوم منسيًّا «تيلهارد د شاردين»، الذي كتب صفحات كثيرة كي يدخل نظرية التطوّر ونتائج علم الإحاثة الحديث في العقيدة الكاثوليكية. كان دائمًا مؤلّفًا إشكاليًّا وغير مرضيٍّ عنه من قبل السلطات الدينية، لكنه ساهم في

التوأمة بين الدين والعلم، وسمح أخيرًا بأن يقبل الواحد منهما الآخر بشكل أفضل. وعلى الرغم من أنّ تيليارد كان ذا صرامة علمية وفلسفية ويتفوق بما لا يُقارن على المتوسط من المقالات والكتب التي أشرت إليها سابقًا، فهو قد فعل ما يفعله هؤلاء ذاته. فعل كثيرًا مما قاله مفكرون إسلاميون وغير إسلاميين منذ القديم عما يجب فعله: قراءة ما بين سطور النصوص الموحى بها كما يقرأ العلميُّ ما بين سطور الطبيعة. على الرغم من أنّ علميين كثيرين حاليين يرفضون هذا النوع من المواقف، إلاّ أنّ من عليه أن يقرِّر ذلك هو المؤمن حسب علمه الشرعي وفهمه.

يمكن أن نختم قائلين للغربي المتوسط المفترض الذي كنتُ أتوجّه إليه أنّ المجتمعات العربية الإسلامية برهنت، سواء في الماضي البعيد أو القريب، عن حبّها للعلوم وامتلاكها للروح الكونية التي تحتاجها هذه كي تتطوّر. وأنّه ما من خاصّة من خصائص حضارتها يفصلها عن هذه العلوم بطريقة دستورية ومطلقة.

والمشاكل التي تعرض إليها العلم مع الإسلام تعرّض إليها مع المسيحية وأنه، وفي كلّ الأحوال دائمًا، تمّ العثور على سبيل لتجاوزها. إنّ وضع التخلف الراهن مقارنة بمجتمعات أخرى يجب أن ينظر إليه في كلّ الأحوال كنتيجة لمشاكل ذات طبيعة مادية وليست روحية.

❖ ❖ ❖

١٦١

التراث والخيال العلمي:

قراءة للمؤلف في نصي «مدينة الرياح» و«الحب المستحيل»

موسى ولد ابنو (*)

توطئة

*أقدّم هذه المقاربة لنصي **مدينة الرياح- والحب المستحيل** [1] بوصفي قارئًا، فعند قراءتي للنصّين بعد اكتمالهما اتضحت لي أبعاد جديدة، بعضها لم يخطر ببالي قبل الكتابة ولا أثنائها، وبعضها بلور أفكارًا لم تكن واضحة قبل هذه القراءة.*

(*) موسى ولد ابنو: باحث من موريتانيا.

(١) - أصدرت رواية الحب المستحيل بالفرنسية تحت عنوان L'Amour Impossible عن دار L'Harmattan قبل أن تصدر بالعربية عن دار الآداب بيروت ١٩٩٩. وصدرت مدينة الرياح أولاً بالفرنسية تحت عنوان Barzakh عن دار L'Harmattan قبل أن تصدر بالعربية عن دار الآداب بيروت سنة ١٩٩٦

إنَّ روايتي **الحب المستحيل**، و**مدينة الرياح** روايتان من الخيال العلمي. فكلتاهما تبدأ أحداثهما في مستقبل بعيد؛ بعد نهاية القرن الحادي والعشرين، لكن إذا كانت أحداث **الحب المستحيل** تدوركلها في هذا المستقبل البعيد، فإنَّ **مدينة الرياح** في جزءيها الأول والثاني، تسترجع فترات من الماضي؛ لأنَّ بطلها كارا الذي سافر في اللازمن يسترجع في لحظة سكرة موته ذاكرة الماضي السحيق، بدءاً من القرن الحادي عشر الذي ولد في بدايته، ومروراً بالقرن العشرين الذي جابه هاربا نحو المستقبل، بفضل الخضير الذي ينقله من الماضي إلى المستقبل ليريه ما آل إليه البشر. وهذان النصَّان يجعلان من التراث مرتكزًا لكتابة رواية الخيال العلمي.

الرواية ديوان العولمة، لكنّها تعبر دائمًا، بشكل أو بآخر، عن الخصوصيات الثقافية للمجتمع الذي أنتجها. وهي تمثل جانبًا مهمًا من الحداثة في أدبنا العربي. والحداثة هي النمط الحضاري الخاص الذي يتعارض مع النمط التقليدي، أي مع كل الثقافات السابقة عليه أو التقليدية. فمقابل التنوع الجغرافي والرمزي للثقافات التقليدية، تفرض الحداثة نفسها على أنَّها شيء واحد، متجانس يشع عالميًا انطلاقًا من الغرب، ولذلك كان من أهمّ مستلزمات الانتقال إلى الحداثة تدمير العقائد والانتماءات والثقافات التقليدية، وهذه الحداثة الغربية المدمِّرة هي التي أنتجت التقانة والعولمة.

عندما أكتب الخيال العلمي أتناول الحداثة بعيون تراثية وأؤول التراث بعقل حداثي، مما يعني إعادة تأويل التراث في ضوء مستجدات الحاضر والمستقبل. أستخدم الخيال العلمي في رواياتي كوسيلة أدبية أتناول بواسطتها، من منظور مستقبلي، الإشكاليات التي تطرحها الحداثة، ليس فقط بالنسبة لمجتمعنا العربي الإسلامي ولكن أيضًا بالنسبة للجنس البشري ككل. أوظف الخيال العلمي في نقد مجتمع التقانة.. مجتمع الحداثة الغربية، الذي أنتج العولمة والإنترنت والشركات المتعددة الجنسيات.

لكني لا أدعو- رغم نقدي للحداثة الغربية- إلى رفض التحديث، وإنَّما أدعو إلى تصور بعد حداثي يجعل من تراث البشرية القديم أحد مرتكزاته. لذا فإن مجتمع التقانة يحتل مركز الصدارة في موضوعاتي الروائية، وذلك من خلال كتابة الخيال العلمي، والذي هو بالنسبة لي، نوع روائي يتناول من وجهة نظر مستقبلية الإشكاليات التي تطرحها الحداثة.

غير أنَّ نقد مجتمع التقانة والمشروع الحداثي الغربي، لا يعني بالنسبة لي، الدعوة إلى التخلي عن السعي نحو التطور والأخذ بأسباب العلم والتقدم. لكن عملية

التحديث مهلكة إذا لم يصاحبها الوعي والتمسك بالتراث. ويرى البعض أن الإخفاقات في عملية التحديث ترجع أساسًا إلى عدم مواءمة الحديث مع القديم، وأنّ التمسك بالتراث شرط أساسي في نجاح عملية تحديث المجتمعات. إنّ تراثنا يمكن أن يساهم في بناء حداثتنا. والتراث العربي الإسلامي يمكن أن يساهم في تقويم زلات حداثة المجتمع التقاني وفي إنقاذ البشرية من ضلالات وجهالات هذا المجتمع، كما يمكنه أن يساهم في ضمان استمرار المجتمع البشري وتطوره، هذا المجتمع الذي وصلت به التقانة إلى حافة الهاوية. فالبشرية اليوم أمام احتمالين. إمّا أن تستمر في النهج التقاني، في الظلم والجهالة التي تقود إلى التهلكة، أو تتدارك الأمر وتبحث عن طريق الخلاص، مستنيرة بالتراث العالمي القديم وبما أفرزه التطور الحداثي نفسه من قيم إيجابية. كالوعي البيئي وفلسفة حقوق الإنسان (ولا أقول سياسات حقوق الإنسان)، إلى غير ذلك من القيم الحداثية الإيجابية. هذا التوظيف الحداثي والمستقبلي للتراث أصبح يمثل أحد الاتجاهات الرئيسية في ثقافة القرن الحادي والعشرين، وهو لا يخصّ الكتابة وحدها. فمثلاً، في مجال تسيير الشركات(Management)، تعتمد أحدث النظريات التي توصل إليها الكورو (Gourou) على توظيف التراث من أجل التوصل إلى أفضل طرق تسيير الشركات والتخطيط لنشاطاتها في المستقبل. هكذا ألّفت في العقد الأخير عشرات الكتب حول توظيف سيرة المسيح عليه السلام ومسرحيات شكسبير والفلسفة السياسية لميكيافيل وحياة الإسكندر إلى غير ذلك من مجالات التراث التي من أجل وضع أحدث نظريات الإدارة (Management). وهي المؤلفات التي تجاوزت اهتمام رؤساء الشركات لتفرض نفسها على أصحاب القرار في شتى المجالات.

إنّ الأساطير والنصوص التراثية المؤسسة، سواء كانت عالمة أو شعبية لاتقص علينا حكايات من الماضي بقدر ما تنبئنا عن خبايا مستقبلنا؛ وهكذا هو مرتكز توظيف جوانب التراث في رواياتي. فرواية **مدينة الرياح** مثلاً هي تأويل للخطيئة الآدمية على أنّها أمر سيحدث في المستقبل بطرد الآدميين من الكوكب الأرضي الذي يكون قد دمره مجتمع التقانة، كما أنّ رواية **الحب المستحيل** هي تأويل لآية الأمانة في سورة الأحزاب ﴿إنّا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنّه كان ظلومًا جهولاً﴾، على أنّ نقض هذا الميثاق الأزلي الذي ورد في هذه الآية ينبئ عن جهالات وزلات مجتمع التقانة الواقعة في الحاضر التي

ستتفاقم في المستقبل. والرواية هي أيضًا تأويل لقصة آدم وحواء التي، وإن كانت قد خرجت من ضلعه في الأزل لتوقعه في الخطيئة، فإنَّها تمثل مصيره في الحاضر وفي المستقبل، بما أحدثه مجتمع التقانة من تخنيث للجنس البشري وهدم للأسس الطبيعية لعلاقات الجنسين من تكاثر وتكافل، وبتحويله الرجال نساء، والنساء رجالاً، واستنساخه البشر. وهذا القدر مطروق في **الحب المستحيل**، وقد قاد البطل في النهاية إلى تحويل جنسه للحاق بمحبوبته، حيث قرَّر أن يتحول إلى امرأة فأصبح حواء. كما أنّ رواية **الحب المستحيل** أيضًا تمثّل تأويلاً لنصٍّ تراثي عالميّ هو **أسطورة المأدبة** لأفلاطون وتوظيفها في الخيال العلمي لتصف مجتمعًا مستقبليًا نزل به العقاب الإلهي نفسه الذي سبق وأن نزل بالجنس الآندروجيني (Androgyne).

أما في **مدينة الرياح** فإنَّ تدبر قصة ذي القرنين في سورة الكهف نتج عنه تصور لما سيؤول إليه مجتمع التقانة، فعندما أقرأ محطات ذي القرنين في سورة الكهف، وأتدبر تمكينه في الأرض وإتيانه أسباب الأمور كلها، فالذي يتبادر إلى ذهني هو الإنسان التقاني الذي غزا مشارق الأرض ومغاربها، والذي تمكّن من كلّ أسباب التحكّم في الطبيعة: ﴿إنَّا مكنّا له في الأرض وآتيناه من كل شيء سببًا﴾ (الآية ٨٣). وعندما أتدبر ما ورد في القرآن الكريم عن محطات ذي القرنين (العين الحمئة، القوم الذين تطلع عليهم الشمس دون ستر، البشر الذي لا يفقه قولاً ويأجوج ومأجوج) فإنَّه يحضر ذهني تلوث المياه، وتشقق طبقة الأوزون في الغلاف الجوي التي نتجت عن جهالات البشر وفساده: ﴿إنَّ يأجوج ومأجوج مفسدون في الأرض﴾ (الآية ٩٠) وهي كلّها أمور تذكر بما آل إليه مجتمع التقانة. رافق هذ التأويل لقصة ذي القرنين في الجزء الأخير من رواية **مدينة الرياح** توظيف آخر للتراث في مجال **الموسيقى الشعبية** البيضانية، من خلال استلهام (جانْبَتْ الغول) طريق لكنَيدِيٍّ في التّيدنيتْ، التي أوحت بمجتمع مستقبلي وقع في التهلكة، فمَوْسَقَتْ لكنَيدي الجزء الأخير من الرواية الذي يتناول مجتمع تنكلّ ومدينته غير الفاضلة (مدينة الرياح)، مجتمع تنكلّ «الغول المُلوِّثْ الذي حول المجابات الكبرى إلى مخزن للنفايات السامة». هذه بعض التجليات التي أمكنتني من استلهام التراث في كتابة رواية الخيال العلمي.

تجليات التراث

بغض النظر عن الأسباب الموضوعية والذاتية والعوامل المفترضة، سواء كانت عوامل نفسية أو تعلقت بالتحليل النفسي، أو كانت وجودية أو سوسيو تاريخية،

يظهر من خلال قراءة **مدينة الرياح** أن هذا النص يرتبط بأنموذج أسطوري يتجاوز بشكل كبير الكاتب نفسه، واللحظة السوسيو تاريخية. ففي هذه الرواية كما في رواية **الحب المستحيل** يمكن تقصي معنى النصين على ضوء الأساطير الكبرى. فمن الأسطورة استوحيت التجليات التي ألهمتني إنشاء عالم ينافي الواقع المبتذل، بل يتجاوز ذلك ليرفض وطأة هذا الواقع المنساق وراء السفالة.

في **مدينة الرياح** أقحمت التراث القديم في رواية الخيال العلمي سواء كان هذا التراث عالميًا، من خلال التراجيديا اليونانية، أو عربيًا إسلاميًا من خلال المعطيات القرآنية، أو التراث الشعبي الموسيقي، فجاء النص على منوال حكاية أوديبية، لا بالمعنى الفرويدي، ولكن بالمعنى الصُوفُوكْلِي فصوفوكل (Sophocle) عندما ألف **أوديب ملكًا** كتب تراجيديا البصيرة الإنسانية، وذلك وفق القراءة المتميزة التي قدّمها كارل رينهارت (Karl Reinhart) فالطريق الفاصل بين بداية مجد البطل التيبي (نسبة إلى مدينته (Thèbe) إلى نهايته المروعة، هو صراع بين الظاهر (الكُمُون، التورية) وبين الحقيقة (التجلي والكمون). يتقدم أوديب نحو تجلي الحقيقة- كما يقول هايدجر- (Heidegger) «يتقدم خطوة خطوة ليجعل نفسه في اللاكمون، وتتجلى أمامه الحقيقة التي لن يطيق النظر إليها إلا بفقء عينيه، ليَتَقَدَ نفسه من الظاهر المضلل. وهكذا يكون البطل التيبي قد اضطر إلى أن يعمي نفسه كي يرى حقيقة ذاته». فبفقدان بصره تمكّن أوديب من النظر ببصيرة لتتجلى أمامه الحقيقة.

يظن الإنسان أنَّه صائب النظر، وأنَّه يسعى من أجل الخير وطبق الهدف الذي حدده لنفسه، لكن في أغلب الأحيان يكون أعمى، بينما يظن أنه يبصر؛ فتنتج أفعاله عكس ما أراد. يرى الإنسان- والحالة هذه- أنَّه يسعى لمصلحته، وهو في الحقيقة يعمل لهلاكه، فيكون التخلص من الظاهر سبيلاً أوحد لاكتشاف الحقيقة الذاتية وولوج المعرفة الإلهية، وهذا بالضبط هو موضوع القصص في سورة الكهف الذي استلهمته الرواية. ففي مستهل هذه السورة تأتي قصة أصحاب الكهف الهاربين من ظلم المجتمع البشري، والذين يتقبّلهم الله في رحمته، فيخرجهم من الزمن الفلكي ليدخلهم في الزمن الكهفي: ﴿وترى الشمس إذا طلعت تزَّاور عن كهفهم ذات اليمين وإذا غربت تقرضهم ذات الشمال وهم في فجوة منه﴾، ليرجعهم بعد قرون إلى مجتمعهم، فيدركون ما آل إليه. ثم تأتي قصة موسى عليه السلام والخضر التي تُظهر بجلاء قصور البصيرة الإنسانية وعجزها عن تقصي الحقيقة. وفي الأخير تروي سورة الكهف قصة ذي القرنين الذي

ملك المشرق والمغرب، وجال الأرض مكتشفًا الوجوه المختلفة لفعل الإنسان فيها حتى حصل بين السدين وأقام السد دون يأجوج ومأجوج. الذي يرمز إلى ضرورة حاجز روحي يحمي من الشر. ونستنتج دلالة هذه القصص من الآية ٩٧ من السورة: ﴿قل هل نُنَبِّئُكُمْ بالأخسرين أعمالاً الذي ضلَّ سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنّهم يحسنون صنعا﴾ يستوحي نص **مدينة الرياح** هذا المعنى ويتناوله على صعيد الزمن البشري، زمن التاريخ، ليقارن أفعال البشر في مراحل من التاريخ متباعدة نسبيًا، لكن ضمن تاريخ بلد واحد (موريتانيا) من الماضي إلى الحاضر والمستقبل، تقاس من خلاله بصيرة الإنسان، وهل هو يسعى إلى الخير أم إلى الهلاك، وهل إن الإنسان ينتقل بفضل فعله في التاريخ إلى الأفضل أم أنه يُرذل. هكذا يكون كارا، بطل رواية **مدينة الرياح**، الضمير الذي يقارن بين الماضي والمستقبل في مسيرة التاريخ، وهو الإنسان المنتشل من المستقبل البعيد ليروي ذاكرة الماضي السحيق: كما أنه يرمز لوجوه عديدة من أسطورة أوديب، فهو مثل لايوس (Laios) والد أوديب، بطل الأسطورة، تخبره الكهانة بأن ابنه سيقتله، لكن تَكَلَّ، حفيد كارا، القاتل جده والمتزوج جدته، لم يفقأ عينيه لأنَّه الأوديب التقاني، الغارق في الظاهر، المنغمس في الخطيئة.

في نهاية الجزء الأول من الرواية، يهرب كَارا من المجتمع البشري الفاسد، مجتمع أُوداغُوسْت فيأوي إلى رأس جبل الغلاوية منتظرًا الخلاص بالموت أو رحمة من الله، مجيبًا نداء البعيد الذي جعل أصحاب الكهف يعتزلون مجتمعهم، فهو ينتج ويؤول على صعيد حياته البشرية هذا النداء الذي أجابه أصحاب الكهف ﴿وإذ اعتزلتموهم وما يعبدون إلا الله فأووا إلى الكهف ينشر لكم ربكم من رحمته ويهيئ لكم من أمركم مرفقا﴾. وهو نفس النداء الذي جعل موسى عليه السلام يقصد مجمع البحرين (بحر المعرفة الإنسانية وبحر المعرفة الإلهية) ليلتقي الخضر (الخضير في الرواية).

استلهام الكتاب

تدور أحداث **مدينة الرياح** في برازخ التاريخ، وتعتمد أسلوبًا في الكتابة برزخًا بين الواقعية والرمزية، وبين رواية الخيال العلمي والرواية التاريخية. فالمكان والزمان والشخوص واللغة التي أنتجتها الرواية تتأسس في فضاء بعيد؛ يستلهم فضاءات القصص القرآني. من هنا يظهر حضور النص القرآني الذي يتجذر فيه الحكي، سواء في وجهه الإبداعي: (خلق المصطلحات والجمل وأسماء الشخوص)، أو في تكوين عالم جديد يحاكي عوالم القصص القرآني أو حتى في إيجاد تقنيات

جديدة للحكي. فمثلاً، خلال كتابة **مدينة الرياح**، عرضت لي معضلة إبداع بطل يشهد على عشرات القرون وينتقل بين حقب زمنية متباعدة. وإن كانت فكرة نسبية الزمن في نظرية إنشتاين قد خطرت ببالي كطريق إلى حلّ ممكن، إلا أنّها لم تسعفني. ولكن عندما استحضرت قصة أصحاب الكهف، وكونهم لبثوا في ﴿ثلاثمائة سنين وازدادوا تسعاً﴾ (الآية). تبلورت أمامي طريقة تمديد حياة بطل الروايةلتغطي قروناً كثيرة. كما أني استلهمت القصص القرآني في خلق شخصية الخضير في الرواية، ملك الزمن، الذي ينقل البطل من مدّة زمنية إلى أخرى ليؤدي وظيفته كشاهد على الزمن.

بما أنّ موضوع الرواية الرئيسي هو بصيرة الإنسان والحكم عليها من خلال مقارنة مراحل من التاريخ تفصلها قرون عدّة -وهو موضوع مستلهم من سورة الكهف: ﴿إنّا جعلنا ما على الأرض زينة لها لنبلوهم أيّهم أحسن عملاً﴾ (الآية٧- سورة الكهف)- كان لابد من إيجاد لحظة يتكوّر فيها الزمن، لحظة يمكن أن تشتمل على عشرات القرون التي جابها البطل، وتكون هذه اللحظة لحظة حق تنجلي فيها الحقيقة أمام البطل-الراوي، وتمكنه من الحكم على نفسه وعلى الزمن. هنا يظهر دور القصص القرآني وأهمية استلهامه في الكتابة الروائية وفي حلّ معضلات الحكي. جاء في القرآن الكريم أن لحظة الحق هذه كائنة، وأنّها لحظة سكرة الموت: ﴿وجاءت سكرة الموت بالحق ذلك ما كنت منه تحيد ❁ ونفخ في الصور ذلك يوم الوعيد ❁ وجاءت كلّ نفس معها سائق وشهيد ❁ لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد ❁ وقال قرينه هذا ما لديّ عتيد﴾ (الآيات من ١٨ إلى ٢٢ من سورة ق؟). فعند سكرة الموت يتمدّد الزمن ليستدير فيسترجع الأمد مهما طال، لتسترجع البداية، وتنكشف الحقيقة. هكذا جاء الحكي في رواية **مدينة الرياح** ليروي لحظة الحق هذه الشهادة التي ينكشف فيها الغطاء. يروي البطل في هذه اللحظة ببصيرة ثاقبة أحداثاً عاشها في زمن امتدّ عشرات القرون، أحداثاً كان في غفلة منها فتكشفت له وصار شاهداً عليها، يعرف كل شيء عنها ويحكم عليها ببصيرة: «.. أنا في عالم جديد، تهاجمني خلاله ذكريات تافهة، غريبة، من الحياة التي تغادرني.. وجاءت سكرة الموت بالحق.. لم أعد في غفلة من شيء.. بصري اليوم حديد.. أضاءت سكرة الموت تلافيف حياتي التي ظهرت بصنور مكبرة آلاف المرات، والزوايا المظلمة كأنما صوبت عليها آلاف الشموس الصحراوية الموتورة.. انزاحت الحواجز بين الظاهر والباطن، البادي والخفي، المعلوم والمجهول.. الوعي يتم من خارج منطقة

الوعي. إنني من منطقة ما بعد الحياة، وما قبل الموت، من منطقة التخوم، أستعيد شريط حياتي.. أسمعه، وأراه، أدركه بالتفاصيل. ليس فيه قبل ولا بعد.. أنا الذي أفنيت حياتي أحاول بلا جدوى أن أربط حياتي بأحلامي، وشعوري بلا شعوري، ووعيي بوعي الآخرين، لأصدر حكمًا على الآخرين، وعلى ذاتي، وعلى الزمن، وارتدت محاولاتي يائسة مخذولة.. هاأنذا أشاهد ما عجزت عنه طوال حياتي يتحقق من تلقاء نفسه ساعة موتي.. والآن بعد ما خرجت من الميدان، أرى نتيجة المعركة الحاسمة بين حياتي وأحلامي، مجسدة أمامي بدقة متناهية، كل شيء فيها يأخذ حجمه الصحيح قبل أنتلتهمها بالوعة العدم أرى العالم كله من عدسة ناظور، كله الآن بدهيات، لم تعد ثمة ألغاز ولا أسرار.. كله على مستوى واحد من الوضوح. الزمن اختزل نفسه في بعد واحد، لم يعد ثمة ماض ولا مستقبل، أصبح حاضرًا فحسب.. وشخصت البداية..» (ص ٩-١٠).

تتزاوج في مدينة الرياح لغات عدة (تراثية، فلسفية، علمية) وأساليب عدة (روائية، شعرية، موسيقية، دينية) لتشكل كتابة تتعطش إلى الحقيقة، ذلك العطش نفسه الذي قتل كّارًا، بطل الرواية، ثم بعثه من جديد. وقد أنتجت هذه الكتابة سماء جديدة وأرضًا جديدة، «أرض الرجال»، وسماؤهم التي تمكنهم من النظر إلى أنفسهم حسب عبارة هانري كوربين (Henri Corbin). إنَّه عالم الرواية الذي يدعونا إلى التفكير: ﴿فاقصص القصص لعلهم يتفكرون﴾ (الآية ١٧٦ من سورة الأعراف).

تتجلى في القصص القرآني كلّ الحقيقة الإنسانية، وكل تحديات الحاضر. هذا ما جعلني أستلهم من القرآن الكريم أهم موضوعاتي الروائية. ففي روايتي الأولى، الحب المستحيل، تمحور الحكي حول الأمانة الواردة في الآية قبل الأخيرة من سورة الأحزاب كما سبق. فالأمانة هي أمانة الذي أودعه الله الإنسان، كما علّمه الأسماء: ﴿وعلَّم آدم الأسماء كلها﴾ (الآية ٣١ من سورة البقرة)، والظلم والجهالة المحكوم بها أزليًا على الإنسان، تجليًا في زلاته وجهالاته في ماضيه وحاضره وفي مستقبله، وهذا ما تكرسه المدن غير الفاضلة الواردة في الحب المستحيل.

أما بنية مدينة الرياح فهي تمثُّل لقصص سورة الكهف. فالأجزاء الثلاثة في الرواية تقتبس من القصص في هذه السورة: (قصة أصحاب الكهف، قصة موسى عليه السلام والخضر، وقصة ذي القرنين). كما أنّ هذه الأجزاء الثلاثة تتمثل المحطات الثلاث في قصة موسى عليه السلام والخضر (خرق السفينة، قتل الغلام، إقامة الجدار). فالثيمات الروائية تتقاطع مع موضوعات القصص في هذه السورة: السفر خارج الزمن (زمن الكهف) البصيرة

(مجمع بحري المعرفة الإنسانية والمعرفة الإلهية)، الفعل وعلاقته بالخير والشر (خرق السفينة، قتل الغلام، إقامة الجدار)، وغرور الإنسان أيضًا وقصوره وجهله وقصر بصيرته ولو كان نبيًا (اعتراض موسى عليه السلام على أفعال الخضر). وهي أمور تتمثل في الحكي من خلال حكم كاهنة أوداغوست على كَارًا: «لن تستطيع أبدًا أن تحكم بتمعن على المستقبل بالحاضر..» (الرواية ص ٦١). وهو الحكم نفسه الذي تحكم به الكهانة على أوديب في تراجيديا (سوفوكل). لكن هذا التناص يتجلى بشكل أوضح في كون «كهف» أصحاب الكهف برزخًا زمانيًا ومكانيًا: ﴿وترى الشمس إذا طلعت تزّاور عن كهفهم ذات اليمين وإذا غربت تقرضهم ذات الشمال وهم في فجوة منه﴾. فالمكان في مدينة الرياح كهف برزخي، وجمهورية تتكل هي «جمهورية المنكب البرزخي الديمقراطية»، كما تدور أحداث الرواية في الفضاء الموريتاني الذي يسميه الشيخ محمد المامي «المنكب البرزخي» ويقول عنه أبو الهامة: «هذه الأرض برزخ» (ص ٥٤)، كما أن كَارًا يقول: «كهفي ممتلئ سوداوية إلى حدّ الفيضان..» (ص ١٢٥)، وزمانها زمن كهفي، لأن نص الرواية كلّه هو استرجاع تخيله البطل لحظة سكرة موته،استعاد من خلاله، في تلك اللحظة البرزخية، أحداث حياته التي جاب خلالها حوالي عشرة قرون، ينقله الخضير في اللازمن من مدّة تاريخية إلى أخرى،

والحكي في الرواية ينتقل مرّتين من الزمن إلى اللازمن حيث يمر البطل في نهاية الفصل الأول إلى قمة الجبل فيلتقي الخضير، ويفرّ في نهاية الجزء الثاني ليلتقيه مرّة ثانية؛ مثلما هو الحال في سورة الكهف التي ينتقل قصصها مرّتين من الزمن إلى اللازمن: الأولى عندما يعتزل أصحاب الكهف مجتمعهم ويلجؤون إلى الكهف، والثانية عندما يصل موسى عليه السلام إلى مجمع البحرين ليلتقي الخضر. ومن أبرز إشكاليات هذا التناص المقابلة بين الجزء الأخير من الرواية الذي يتناول مستقبل مجتمع التقانة، وقصّة ذي القرنين التي تتناول مصير الأرض بعدما مُكن للإنسان فيها: ﴿إنّا مكّنّا له في الأرض وآتيناه من كلّ شيء سببًا﴾ (الآية٨٤ في سورة الكهف)، كما أن كَارًا والثعلب وفاله وكلابها والنمادي وكلابهم يشكلون في الرواية تمثلاً لأصحاب الكهف وكلبهم، وأيضًا فإن لازمة رواية مدينة الرياح «إذا كنت رافضًا للقدر فاعتزل البشر، وانفرد بالصحراء وانتظر أمر ربك..» هي تمثل لنداء أصحاب الكهف ﴿وإذ اعتزلتموهم وما يعبدون إلا الله فأووا إلى الكهف ينشر لكم ربُّكم من رحمته ويهيّئ لكم من أمركم مرفقًا﴾ (الآية١٦ من سورة الكهف).

مَوْسَقَةُ الرواية

ينتظم نصّ مدينة الرياح، تحديدًا، على شكل جلسة موسيقية بيضانية، وتأتي أجزاؤه وفصوله على شكل طرق ومقامات

التيدنيت (عود الموسيقى البيضانية) فيقابل الجزء الأول من النصّ الطريقة السوداء (أول طرق التيدنيت)، والجزء الثاني يقابل الطريقة البيضاء (الطريق الثانية من التيدنيت)، ويقابل الجزء الثالث طريق لكَنَيْدِيَ (الطريق الثالث من التيدنيت)، لأنّ هذا الجزء من الرواية يتناول المجتمع التقانيّ المستقبليّ الذي فقد إنسانيته وطريق لكَنَيْدِيَ تمثل الموسيقى التي لم يعزفها البشر لأنّ عازفها هو الغول أنُوقَلْ، حسب الروايات التراثية حول نشأة موسيقى التدينيت. فجاءت لكَنَيْدِيَ في النص باسم برج التبّانة، لأنّها ترمز لعالَم آخر، ولأنّ عازفها لا ينتمي إلى عالم البشر؛ ولأنّ الجزء الأخير الذي يقابلها تدور أحداثه في فترة مستقبلية هاجر فيها بعض البشر من الكوكب الأرضي إلى عوالم أخرى، وفيها صارت بعض الكائنات الفضائية تجوب برج التبّانة، وأحيانًا تحطّ على الأرض بحثًا عن شذرات من عصرها الذهبي، كما هو حال سُوليِّمَا، الغول التي تصطاد النفوس الخيرة في البرج مسافرة في ثقوبه السوداء بسرعة الضوء من نقطة إلى أخرى من مجرّتنا. وهي ترمز في الرواية إلى نَمَادِي الفضاء المقابلين لنَمَادِي المجابات الكبرى. واسم (سوليما) منحوت من الحرفين الأولين من كلمات فرنسية ثلاث:Soleil (الشمس) و Lybia (النقطة ٣٢ من خريطة سطح المريخ) وMars (المريخ)؛ وذلك لأنّها لما كانت تَحضرُ رحلتها إلى الأرض تدربت في مركز تدريس اللغات والحضارات الإنسانية الموجودة داخل النظام الشمسي في ليبيا على المريخ.

في مراكز تخزين النفايات السامة، التي ترمز إلى هَلَكَةِ التقانة وفساد أهله في الأرض: جاءت موسيقى لكَنَيْدِيَ، كما يصفها كَارًا: «ثقيلة، صاخبة، حادة، متلاحقة، سريعة، تعجل عن الآذان فتخترق الجسم، لتدخل من جميع مسام الجسد، ألحانها غليظة فاحشة..» (ص ١٦٢). ويضيف كَارًا واصفًا هذه الموسيقى، في الصفحة ١٦٤: «كنت منزعجًا شديد التوتر من الموسيقى الجحيمية التي تبعث النكد وتدفع إلى الإحساس بالقرف والغثيان؛ كتائب مسلّحة بعتاد كثيف من الآلات الكهربائية والألكترونية تتبارى في الصخب الذي يفجر طبلة الأذن، وينفذ إلى مواطن الإحساس، كالمكاوي؛ سيل عرم من المفرقعات المحطِّمة للسكينة، العديمة التناسق والتناغم، يرافقها صراخ مسعور، يكرر ذات النبحة في نشاز أبدي. كلمات الأغنية في ضمير الأنا تحكي عناد البشر في ضلالاتهم، موقعة على أوزان قصيرة مبتذلة..».

جاءت أجزاء الرواية الثلاثة بمقدمات تقابل مداخل طرق التيدنيت وتوجد في كل جزء خمسة فصول تقابل المقامات (أظْهُور)

الخـمـسـة، المشكلة لكل طريق من طرق التيدنيت.

جاء هذا التقابل بين أجزاء وفصول الرواية وطرق ومقامات التيدنيت ليبرز علاقة مواضيع الحكي في كلّ جزء مع موضوعات ودلالات الطريق المقابل في التيدنيت، والعلاقة بين ثيمات الفصول وثيمات المقامات . وهذا التناص بين الرواية والتيدنيت نابع من الطبيعة المشتركة للزمن الروائي والزمن الموسيقي، لأنّ الأدب والموسيقى يحاكيان زمن الأسطورة، ولأنّ زمن الرواية وزمن الموسيقى، حالهما حال زمن الأسطورة، ينقذان من مأساة النهاية. يكثر الاسترجاع في مدينة الرياح لأنّ موسيقى التيدنيت تفرض الترديدة والاسترجاع والتنويع، ويستدير زمنها كما يستدير الزمن في طرق التيدنيت ومقاماتها. هكذا إذن تهل رواية مدينة الرياح من معين ميثلوجيا موسيقى التيدنيت، وبهذا تكون رواية سيمفونية بالمعنى الحقيقي.

دلالات الأسماء

عندما أكتب؛ أترجم: أحاول أن أبثّ حقيقة جديدة في اللغة والمصطلحات تتجاوز قواعد التلقي والتقبل، لأنتج نصًا يوحي -من خلال شرف المعنى- بدلالات جديدة للأمكنة والأزمنة والشخوص وللمصطلحات، وأكون مترجمًا يؤوّل دائمًا الألغاز الكبرى للحياة. هذه الترجمة تنتج معاني جديدة لا توجد في أيّ قائمة للمصطلحات أو في أية لغة، وتؤدي إلى النشوة الموسيقية وتحيل إلى الميتافيزيقا. ويتجلى تفتق هذه المعاني عندما يجتاز الإبداع حدود اللغات. هكذا فإني،من خلال اسم واحد من بين أسماء شخوص الرواية، كوسْتبَسْتَرْ(Ghostbuster) الذي نُحت ليتناغم مع اسم أوْدَاغُوسْتْ، أتجاوز اللغات لأصل إلى صميم معنى وظيفة هذا الشخص في النص. فتصير كلمة كوسْتبَسْتَرْ في الرواية اسمًا لرئيس البعثة الإركيولوجية التي تبحث عن أوداغوست، مدينة القوافل المفقودة التي طمرتها الرمال ولم يعد أحد يعرف مكانها. فتشكلت كلمات ثلاث، تبعًا لإيقاعها الموسيقي- Ghost(كوست) «شبح» بالإنكليزية،Buster (باستر) «باحث»، و«Aoudaghost» («أوداغوست»، الاسم الصنهاجي لمحطة القوافل المفقودة في الصحراء)- فجاءت كلمة «Gostbuster» اسمًا للباحث الأثري في الرواية الذي يعني اسمه بالإنكليزية الباحث عن الأشباح.

ترتبط دلالات الأسماء بمواضع الحكي في روايتي الحب المستحيل و مدينة الرياح، فأسماء الشخوص ليست اعتباطية، وإنّما هي ذات دلالات، وتحمل في طياتها مواضيع الحكي. هكذا تظهر الجدلية بين الأسماء والسرد. وقد تشكل بعض أسماء

الشخوص نقطة انطلاق تشكل النصّ، وفي بعض الأحيان تفرض أسماء الشخوص نفسها انطلاقًا من مسار السرد؛ ففي الحب المستحيل تشكّل النص انطلاقًا من اسم آدم الذي يرمز إلى الإنسان الكامل، الإنسان الأول الذي خرجت من ضلعه المرأة وبسببها وقع في الخطيئة، ونقض الميثاق الإلهي، فَطُرِد من الجنة. وقصة سيدنا آدم تنبئ بزلات البشر في العصر المستقبلي، والتي يتمحور حولها النص. كما أن اسم مّانكي (Maniké) منحوت من كلمة يونانية تدل على معنى القدر، وهي تمثل شخص المرأة المتحكمة في مصير الرجل،التي مثّلت قدر آدم في الرواية لأنه تحول إلى امرأة من أجل أن يعيش حبه معها. أما (Androgyne) في (L'Amour impossi-ble)، خُنْثَة في الحب المستحيل فهو شخص يرمز، كما يوحي اسمه، إلى اختلاط الأدوار وإلى محو الفوارق بين الجنسين الذي تفاقم في المجتمعات الحديثة. وفي الحب المستحيل يوجد أيضًا شخص ريمان (Riman) الذي يوحي اسمه بالشيطانية ويمثل أهل الشر في المجتمعات الحديثة، أما شخص أبو الهامة «الرجل الدميم عظيم الهامة» في روايتي الحب المستحيل ومدينة الرياح فهو سقراط، كما وصفه أفلاطون في كتابه تقريظ سقراطويعود وجود شخصي الشيطان وسقراط دون أي تغيير في اسميهما أو في ملامح شخصيتيهما، من نص إلى آخر، إلى كون الأحداث التي تدور في الروايتين هي تجسيد للصراع الأزلي بين الخير والشر، وذلك من المنظور الديني الفلسفي الذي جسّده أبو الهامة (سقراط) في الجزء الأخير من مدينة الرياح،حيث ظهر وقد أعفى لحيته وجعل على هامته طاقية الأصوليين، وتحدث بوعظهم.

ويوجد سبب آخر لظهور سقراط في مدينة الرياح، وهو أنّ بعض استتباعات قراءتي لأسطورة المأدبة (الأفلاطونية) التي وردت في الحب المستحيل توجد في مدينة الرياح: فإذا كان العقاب الإلهي الذي نزل بالجنس الأندروجيني كما ورد في الأسطورة قد نتج عنه ظهور الجنسين، الذكر والأنثى، فإنّ هذا الفصل رافقه فصل آخر فصم شعور كل إنسان إلى ثنائية الوعي واللاوعي، التي لا تقل خطورة عن فصل الإنسان الأندروجيني المتكامل، بأنوثته وذكورته، والذي جعل منه الزوجين الذكر والأنثى، هذه الثنائية بين الوعي واللاوعي تشكل موضوعًا محوريًا في رواية مدينة الرياح.

عبقرية المجابات الكبرى

تتضافر أمور كثيرة تجعل من المجابات الكبرى مسرحًا روائيًا خصبًا، فلم يكن من الممكن أن تتجسد لوحات مدينة الرياح ولا أن يوجد شخوصها خارج هذا الفضاء

الصحراوي المترامي الأطراف، والذي يجعل الإنسان في مواجهة مع نفسه ومع الكون. فلا يمكن مثلاً أن نتصور المصير المأساوي لكَارا أو كوارث التلوث التي وردت في الرواية إلا في هذه المفاوز المهلكة. وهنا أيضًا تظهر بجلاء جدلية المكان ومسميات الشخوص. فالوجوه الأصلية لاسم كَارَا بطل الرواية ترجع إلى المجابات الكبرى. فكلمة «كَارَا» تعني في الجغرافية البيضانية الجُبَيل المستدق، المنفرد، الأسود، شبه الأكَمة، مَلّمَلَهُ الحَتُّ، فبقي شاهدًا على طبيعة عبثت بها عوامل التعرية. أخذ منه بطل الرواية اسمه ولونه الأسود، كما أخذ منه وظيفته كشاهد على أزمنة غابرة، فالمجابات الكبرى مملوءة كُورًا، كما هو حال كَارًا-البطل، الذي تَقَلَّقَ في المجابات الكبرى، فصار كُوراً (الفتى القنقاري المخطوف، المشدود إلى ذنب جمل، والعبد الثائر في أوداغوست، والفتى الكهفي على جبل الغلاوية، والثائر الإيكولوجي في المجابات الكبرى).

وبما أن الرواية تنطلق من الزمن والفضاء الموريتانيين كان لزامًا أن تدور أحداثها في المجابات الكبرى التي صهرت طبيعتها الإنسان الموريتاني، وأنتجت أساطيره وثقافته. غير أنني اضطررت إلى تغيير التناغم الجمالي في هذا المكان من محطة من الحكي إلى أخرى؛ هكذا تنتقل الرواية من فضاء طرق القوافل الرحب، المفتوح، في الجزأين الأول والثاني، إلى الفضاء الضيق الحرج داخل مراكز تخزين النفايات السامة، التي غزت المجابات الكبرى في الجزء الثالث. جاء هذا الديكور الأخير عندما غير كَارًا وجهه، ليغرق في تشاؤم مطلق.

كَارَا، شاهد على الزمن

إنَّ التراجيديا والدين واختيار المكان والزمن السيسيوتاريخي، تشكل مسوغات أسست خلال الحكي، الوجوه المختلفة لكَارَا. والحدث الملهم الذي انطلق منه الحكي، في مدينة الرياح، كان اكتشاف هذا الاسم. كانت الفكرة التي سبقت اكتشاف اسم بطل الرواية وكتابتها تتصوّر عملاً روائيًا أقرب إلى اللوحة السيسيوتاريخية للمجتمع الموريتاني. هكذا فرضت المرحلة المرابطية نفسها كبداية، نتيجة دورها التأسيسي في تاريخ هذا البلد. في تلك المرحلة كان صنهاجة هم سكان شمال موريتانيا وغربها، بينما كان كَنكَار يسكنون الجنوب والجنوب الشرقي، فيكون إذن المجتمع الصنهاجي-الكَنكَاري هو مجتمع الرواية. ومن ثم جاء دور موسيقى التيدنيت التي أنتجها المجتمع الصنهاجي-الكَنكَاري،

بثلاثيتها التي طبعت ثقافة البيضان والتي شكلت ثلاثية النص. وخلال بحثي الوثائقي حول هذه المرحلة وبحثي عن أسماء الشخوص التي قد ترد في الحكي، اكتشفت أنّ الاسم الحقيقي لعبد الله بن ياسين، داعية المرابطين، هو سيدي عبد الله مُولْ كَارَا، ووجدت أنّ هذا الاسم يعبر بجلاء عن تلك المرحلة من تاريخ هذا البلد، ببعديه الصنهاجي والتنقاري. فـ «قَارَ» (قَارَةْ) كلمة تحمل رنينًا سودانيًّا كَنكّاريا، وهي في الوقت نفسه كلمة بيضانية عربية تعني -كما ورد سابقًا- الجبيل الأسود الشاهد. وبما أنّ سيدي عبد الله مول كَارَا المعروف بابن ياسين كان بطل تلك المرحلة التاريخية، وصلتُ إلى نتيجة مؤداها أنّ كَارَا سيكون اسم بطل الرواية وجاء اسم أبي البطل، أفارًا مُولْ، نتيجة لهذا الإلهام: مول، إشارة إلى الأصل البربري لاسم كَارَا الذي يصبح أفارا مُولْ، أفارًا إشارة إلى الأصل الكَنكَاري. وهكذا تكون ثنائية المرحلة، بجانبيها الصنهاجي والكَنكَاري، قد تجسدت في اسم البطل. عندها بدأت أستكشف هذا الاسم، أعني كَارَا؛ لأن الاسم، كما يقول رولان بارت (Roland Barthes) «يمكن أن يستكشف وأن يتكشف وتحل رموزه، فهو وسط بالمعنى البيولوجي، يمكن أن نغوص فيه، ونسبح إلى ما لا نهاية في التأملات والمتخيل اللذين ينطوي عليهما؛ كما تحتوي الصَّدَفة درتها، أو كما تختزن الوردة أريجها قبل تفتقها. وبعبارة أخرى فإن اسم العلم يحمل دائمًا في طياته معنى مكثفًا».

إنّ تفتق معنى اسم كَارَا ودلالاته هو الذي أعطى لشخص بطل الرواية وظيفته كشاهد على الزمن الغابر، يمكن أن يجتاز الحقب. وهذا المعنى المستوحى من طيّات الاسم هو الذي أوجد فكرة حكي يتناول مراحل زمنية متباعدة؛ كما أنّه أوجد فكرة انتقال البطل من الزمن الفلكي إلى اللازمن كي يتمكن من الانتقال من مدّة زمنية إلى أخرى. ومن ثم جاءت فكرة الزمن الكهفي وفكرة الخضر، مَلَكُ الزمن، الذي يمكن البطل من الانتقال في اللازمن. يظهر من هذا أنّ الرواية كلها تبلورت انطلاقًا من استكشاف دلالات هذا الاسم.

هكذا يُنْزَعُ البطل من الزمن، ليُخلص من مأساته، وليصير شاهدًا عليه، فيتحول إلى كائن خارج الزمن، يُنتشل ليدلي بشهادته. غير أنّ كَارَا كان منقطعًا عن ذاته وعن الآخرين وعن الزمن الماضي، عاجزًا عن التذكر في كل المراحل التي عاشها بعد

المرحلة الأولى. النوم وحده هو الذي يمكنه في ثوبات أحلام وجيزة- من الشعور بذاته وبالأزمنة الغابرة التي عاشها. لكنه مع كل يقظة يفقد الوعي بذاته ويرجع إلى عبثية وجوده. فقط بعد موته وعندما انتُشل بعد أزمنة طويلة، باح بسره، ودخل دائرة الخلود.

بعد تحليل معهد أركلوجيا الفكر الإنساني لبقايا مادة لُمَيْلِينْ في جمجمة كَارًا، ظهرت الأفكار التي اختلجت في نفسه لحظة سكرة الموت، والتي حملت شهادته على القرون التي جابها. وهكذا تكون سكرة موته قد أنتجت لحظة تخيل أدبي، صار بموجبها فعل حياته فعل بطل، وتلك هي وظيفة التذكر التي تسمو بالحياة إلى قدر إلهي، حسب عبارة أفلاطون. هكذا شكلت عظام كَارًا النخرة، التي حتّها الزمن، الصفحة البيضاء، الفارغة، الموحية باليأس والتي عليها كتب الباحثون الأثريون، بعدما عبطوا الأرض، ملحمة حياة دامت عشرات القرون، واسترجعها البطل - الراوي لحظة سكرة موته. فانتفت الصفحة البيضاء، وفُتح الباب لقدر معاكس. هكذا نتجت عن حكاية، تبدو تافهة، إرادة خلاقة أعادت إنتاج ميتولوجيا مذهلة.

❖ ❖ ❖

هل ثمة أمل في تحقيق الإصلاح رغم ضغوط الاحتلال والاستنزاف؟

نصر حامد أبو زيد *

* تقديم:

يبدو المشهد الحالي وكأن التاريخ يعيد نفسه، إذ يتعرض العالم الإسلامي عموماً، وعالمنا العربي على وجه الخصوص، لهجمة استعمارية جديدة تتمتع بقدرة تدميرية لاتقاس بها الهجمة الاستعمارية التي طوقت العالم نفسه منذ نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر. هاهي كماشة الاحتلال تطوقنا من كل جانب، فها هو الاحتلال الاستيطاني في فلسطين يستعيد عافيته، التي كانت قد أنهكتها المقاومة، بفعل احتلال

(*) نصر حامد أبو زيد: باحث ومفكر من مصر الشقيقة.

استيطاني آخر للعراق يكمل دائرة احتلال «الخليج»، التي بدأت منذ بداية تسعينات القرن الماضي، ويتحكم إلى أمد لايعلم إلا الله مداه في منابع الثروة. ومن الواضح أن «سورية» هي الهدف القادم، ومن المحتمل أن يمد الاحتلال الاستيطاني الصهيوني ذراعه مرة أخرى ليطوق «لبنان»؛ فتصبح الشام كلها في قبضة الاحتلال. لاحظ أن واحدة من جرائم النظام السوري، التي يستحق عليها عقابًا شبيهًا بالعقاب الذي نال النظام العراقي، هو تأييده لحزب الله في لبنان، وهو تنظيم إرهابي حسب التصنيف الأمريكي. هذا بالإضافة إلى ادعاء تطوير سورية لأسلحة دمار شامل وإيواء بعض عناصر النظام العراقي.. إلخ. وبعد «الخليج» و«الشام» يسهل ابتلاع البقية الباقية من أشلاء هذا الوطن المتشرذم.

وكما كانت الهجمة الاستعمارية الأولى رافعة شعار «الحضارة» ضد التخلف- الذي تم توصيفه آنذاك كمرادف للإسلام، فإن الحملة الاستعمارية الجديدة ترفع شعار «محاربة الإرهاب»- الذي تمَّ حصره في الإسلام- وتلوح براية «الديمقراطية» و«حقوق الإنسان»، التي يقف للإسلام منها موقف الرفض حسب التوصيف الإعلامي الأمريكي الصهيوني، الذي تسلل لا إلى الإعلام الأوروبي فقط بل طال بعض قنوات الإعلام المحلي أيضًا على سبيل العناد والمصادمة.

هذا هو المشهد وتلك هى المخاطر القريبة وليست البعيدة، فهل نواجه الاحتلال الجديد بالسلاح نفسه الذي واجهنا به سلفه منذ قرنين؟ هذا هو السؤال وتلك هي القضية، ويبدو من شواهد الأمور حتى الآن أن رد الفعل يكاد يعكس رد الفعل منذ قرنين بلا تغيير. إن حرص المعتدي على تزييف الصراع بجعله صراعًا دينيًّا حضاريًّا يجب أن ينال منَّا كثيرًا من الحذر في ابتلاع الطعم، وإلا ظللنا ندور في الدائرة ذاتها. إن الهزائم قد تكون حافزًا على الإصلاح، إذا فهمت أسبابها فهمًا عميقًا، بقدر ما يمكن أن تفضي إلى كوارث حين يتم تزييفها من أجل تبرئة الذات. وبعبارة أخرى تتوقف نتائج الهزيمة على ما إذا كان في قدرة الطرف المهزوم أن يدرك أسباب هزيمته بالتحليل النقدي، أم ظلّ عاجزًا عن فهم الأسباب اكتفاء باستمراء تلبس دور «الضحية» البريئة المجني عليها. لانحتاج هنا لضرب الأمثلة على قدرة بعض المجتمعات على تجاوز حالة الهزيمة بإعادة بناء الذات على أسس جديدة، وهذا معناه إعادة تأسيس الذات لا الاكتفاء بترميمها. هكذا نجح الألمان، ونجح اليابانيون، بعد هزيمتهم في الحرب العالمية الثانية. وهكذا نجحت «أوروبة» كلها قبل ذلك بعد هزيمتها في الشرق خلال ما يعرف باسم «الحروب الصليبية». ومن المفارقات في هذا السياق

أن يدخل العالم الإسلامي- المنتصر آنذاك- في حالة من السبات العميق. وليس معنى هذا ادّعاء أنّ المسؤولية تقع بالكامل على الطرف المهزوم؛ فالعدوان تعبير عن أطماع وطموحات غير مشروعة في الأعراف الإنسانية والقوانين الدولية، ولكن علينا أن ندرك أنّ عوامل «الضعف الذاتي» و«التفكك البنيوي الداخلي» تمثّل مغريات للطامع في مد يديه للاستيلاء على مايريد.

والآن هل يمكن الإصلاح رغم ضغوط الهزيمة وادّعاء المحتل أنه يهدف لإصلاح أحوالنا المعوجة، بعد أن عجزنا نحن عن إصلاحها؟ هل ندخل في جدل سجالي حول معنى الإصلاح وحدوده ومحاذيره وما هو مسموح منه وما هو غير مسموح، أم نتأمل واقع الحال ونبدع حلولنا بصرف النظر عن دعوى المحتل وأباطيله؟ كيف نقاوم الإغراء بالاكتفاء بإدانة بربرية العدو المعادية للتاريخ والثقافة ولكلّ القيم التي ناضلت من أجلها البشرية منذ ثورة العبيد بقيادة سبارتاكوس، ثم نخلد إلى الراحة والسكينة والهدوء، بدعوى أنّنا أصحاب الحضارات وحاملو مشاعل القيم منذ فجر التاريخ؟ بعبارة أخرى هل نقاوم الدعاوى الزائفة بدعاوى أخرى زائفة، ونحقق ما قاله «أمل دنقل» في إحدى قصائده عن «كافور الإخشيدي»، إذ كانت استجابته لصرخة المرأة التي وقعت في قبضة «الروم» أسيرة فاستنجدت به «كافوراه، كافوراه»، فأمر بإحضار جارية رومية تجلد حتى تصيح «واروماه، واروماه» ليتحقق العدل (حتى تكون العين بالعين والسن بالسن)؟ إنّ علينا بديلاً عن السجال والتراشق أن نبدع ثقافة للمقاومة وفكرًا للنضال، ولاسبيل إلى ذلك إلا بالنقد، تمامًا كما أبدع الفلسطيني سلاح مقاومته بإبداع طرائق للحياة وقنوات للتواصل عجزت عن إبداعها سلطته وحيّرت أعداءه. لا أتحدّث هنا عن السلاح فقط، وهو أساسيّ، بل أتحدّث أيضًا عن كلّ أسلحة المقاومة اليومية: مقاومة الموت والدمار بالإصرار على بناء الحياة، من المؤسف أن التناول الإعلامي لقضية تحويل الجسم الآدمي إلى سلاح موجع قد زيفها، كما زيفتها السلطة وكما زيفتها بعض المؤسسات الجهادية، وإن كان هذا موضوع آخر.

لكنّه هو الموضوع الذي ينقلني إلى مركز الثقل في بنية ثقافتنا وفكرنا «الفكر الديني» لأتساءل عن مدى قابليته للإصلاح. نقول دائمًا ونردّد إن «الإصلاح» مطلب ذاتي، وعلينا أن لا نتردّد في الدعوة إليه، والعمل على تحقيقه بكلّ الوسائل الممكنة والمتاحة، ومهما كانت الظروف والملابسات، وذلك لتستقيم شؤون حياتنا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

ولايحتاج كاتب هذه السطور هنا لإبراز جهوده في مجال «إصلاح» الفكر الديني بوسائل «التحليل النقدي» جنبًا إلى جنب محاولاته المساهمة في مجال «تجديد الخطاب الديني» خلال أكثر من ربع قرن، هي مجمل حياته الأكاديمية، وهي جهود صارت مكثفة خلال العشر سنوات الأخيرة بصفة خاصة. في كلّ هذه الجهود والمحاولات لم يكن الكاتب يتعامل مع الأسئلة والإشكاليات التي يطرحها علينا الآخرون بقدر ما كان يتعامل مع الأسئلة التي يطرحها الواقع الراهن بإلحاح متزايد. وكثير من تلك الأسئلة هي في الأصل أسئلة مؤجلة، تتعلّق بحقوق الإنسان وحقوق المرأة وحقوق الأقلّيات، وهي الحقوق التي يمكن تصنيفها تحت مفهوم «العدل». وثمة أسئلة أخرى تتعلق بقضايا التعليم والحرية والديمقراطية والتقدم والنهضة.. إلخ.

إنّها قضايانا وأسئلتنا منذ عصر النهضة، الذي بدأناه في القرن التاسع عشر، وتعثّرت مسيرتنا في تحقيقها لأسباب عديدة، فتأجّلت القضايا وتوقّف حسمها من أمد ليس بالقريب. لاينبغي إذن أن نتقاعس عن التعامل مع هذه القضايا وغيرها لمجرد أنّها تثار وتنعكس علينا من مرايا الآخرين: فيركبنا العناد متصورين أننا بذلك ندافع عن هويتنا. ليست هويتنا هي «التخلف» ومقاومة «التطور»، ومن العبث أن ننحاز إلى صفوف دعاة «التجمد» باسم الدفاع عن الدين والهوية. وأخيرًا فإنّ المعيار الذي على أساسه نقيس الامور يجب أن يكون معيار حاجتنا للتطور، ومقاومة «الجمود»، وهو المعيار الذي قامت على بنائه أسس نهضتنا الحديثة، التي لم تحقق كثيرًا من طموحاتها؛ فتركت وراءها كثيرًا من القضايا المؤجلة. لا سبيل أمامنا لاستئناف مشروع النهضة على أسس أكثر متانة إلا أن نبحث عن أسباب إخفاقها ونواجه بشجاعة أسئلتها، أو بالأحرى أسئلتنا، المؤجلة، وعلى رأس هذه القضايا قضية «تجديد الخطاب الديني».

١- التجديد: معناه وآفاقه:

من الضروري التمهيد بتناول مسألتين: المسألة الأولى علاقة «الخطاب الديني» بمجمل «الخطاب العام» السياسي الاجتماعي الاقتصادي الخ. المسألة الثانية معنى «التجديد» ودلالته، آفاقه ومحاذيره حين يتصل بقضايا دينية، لا تنفصل بالضرورة عن قضايا الاجتماع والسياسة والاقتصاد. ولكن قبل الدخول في المسألتين لابد من تأكيد البدهيات، التي تتعرض للتشويه وتحتاج من ثم إلى الشرح والتوضيح. «الخطاب الديني» خطاب إنساني بشري شأنه شأن أي فرع من فروع الخطاب العام. إنّه خطاب عن «الدين» وليس هو «الدين»، وهو من ثم قد يكون - شأنه شأن الخطاب العام - خطابًا حافزًا

للتقدم والازدهار، وقد يكون خطابًا محافظًا يسعى لتأبيد الواقع الماثل واعتبار «ليس في الإمكان أبدع مما كان». بل إنه قد يكون خطابًا يقوم على افتراض إمكانية التماثل التام مع تجربة الماضي التاريخية الاجتماعية السياسية، فيسعى لنزع صفة التاريخية عنها للتحول إلى «يوتوبيا» يجب تحقيق نموذجها وفرضه على الواقع الراهن ولو باستخدام القوة.

نحن إذن إزاء أنماط ومستويات من الخطاب تتفاوت في مسعاها النقدي: في الخطاب الحافز للتقدم والازدهار يعلو دور «النقد»، نقد الواقع ونقد التراث، سعيًا لبلورة إجاباتنا نحن عن مشكلات مختلفة من حيث الطبيعة والبناء عن المشكلات التي تعامل معها الأسلاف. هذا المسعى النقدي الخلاق لايكتفي بنقد التراث- باعتباره خطابًا إنسانيًا أيضًا عن «الدين» وليس هو «الدين»- بل يتناول بالمنهج النقدي ذاته تراث الآخر، متبعًا خطوات السلف في الانفتاح النقدي الحر على ثقافات العالم كافة.

وليس صحيحًا ذلك الترويج لأكذوبة أن جيل الروّاد منذ الطهطاوي حتى طه حسين مرورًا بقاسم أمين وعلي عبد الرازق كانوا «مستغربين». إنّ نقد هؤلاء المفكرين الأعلام، الذين ذكرناهم على سبيل المثال لا الحصر، للتراث الغربي يتماثل في عمقه مع نقدهم للتراث الإسلامي. إنَّه «النقد» المبدع الخلاق المضاد للتقليد الأعمى، واتباع خطى الآباء دون تبصر. أليس النهي عن التقليد الأعمى للآباء من صلب دعوة القرآن الكريم؟ وإعادة الاعتبار لجيل الروّاد تنقلنا إلى مناقشة مسألتنا الأولى في هذا التقديم: هل كان هذا النمط الإبداعي من الخطاب الديني المتمثل في خطاب روّاد النهضة إلا جزءًا من «الخطاب العام» الاجتماعي السياسي، الذي يمكن وصفه بخطاب «النهضة الحديثة» في مجالات السياسة والأدب والتاريخ والاجتماع؟ يكفي أن نذكر كتابات «طه حسين» و«محمد حسين هيكل» و«توفيق الحكيم» و«خالد محمد خالد» و«عبد الرحمن الشرقاوي» عن «السيرة النبوية» و«حياة محمد» عليه السلام، ونضعها في سياق الكتابة التاريخية للعبادي وتاريخ الفكر الإسلامي بصفة خاصة، ذلك الذي أنجزه «أحمد أمين» في موسوعته المعروفة. إنَّه خطاب «التجديد» العام الذي ينطوي في عباءته خطاب «التجديد» الديني.

في الخطاب المحافظ الذي يسعى لتثبيت الواقع الماثل باعتباره «أفضل الممكنات» تحل الإيديولوجية السياسية، في صورتها البرغماتية النفعية، محلّ النقد. ومن السهل للقارئ الناقد أن يتابع الكتابات التي انتشرت كالسرطان في الخمسينات والستينات عن «الإسلام والقومية العربية»

أو عن «الإسلام والاشتراكية» ليدرك غياب البعد التحليلي النقدي في هذه الكتابات. ولذلك كان من السهل على بعض ممثلي هذا النمط من الخطاب أن يجدوا تسويغاً إسلامياً لخطاب السبعينات السياسي الاجتماعي الاقتصادي، فتمَّ اكتشاف أنَّ «قانون الإصلاح الزراعي» مناف للإسلام، وأن قانون «ضريبة التركات» غير إسلامي، بل تمَّ اكتشاف أنَّ «التجارة في العملة» تقع في دائرة «الحــلال»، وأنَّ نظام البنوك الحالي نظام ربوي خارج عن قواعد الإسلام. وهذا الخطاب الإيديولوجي كان هو الخطاب الذي أسس مشروعية «شركات الاستثمار الإسلامية»، التي لم يعد ثمة حاجة لشرح ما انتهت إليه أحوال إبداعات المواطنين المخدوعين. في سياق الكشف عن بعد «الإيديولوجيا السياسية» في الخطاب الديني نكتشف حقيقته كخطاب إنساني بشري، ونعري أي قداسة مُدَّعاة قد يدعيها هذا الخطاب لنفسه.

وهنا أطرح تحذيراً فحواه أن ممثلي هذا النمط الثاني من الخطاب الديني، وهم كثيرون وأصواتهم عالية مسموعة، قد يفهمون الدعوة لتجديد الخطاب الديني بأنَّها دعوة مدفوعة بأحداث الحادي عشر من سبتمبر من العام الماضي وتوابعه، وأنَّها من ثم مجرد دعوة لتحسين صورة الإسلام والمسلمين إزاء رد الفعل المعادي في الغرب وسعي الولايات المتحدة للتدخل في صياغة «خطاب إسلامي» ترضى عنه وتؤيده. ولعلَّ في كثير مما يكتب وينشر في الصحف يؤكد هذا؛ إذ يفهم مصطلح «الخطاب الديني» باعتبار أنَّ المقصود هو «الخطابة» في المساجد، «خطبة الجمعة» على وجه الحصر والتحديد، وهو فهم قاصر. ليس المقصود بالخطاب الديني «الوعظ الديني» وإنَّما المقصود «الفكر الديني» في عمقه المعرفي. صحيح أن تجديد لغة الوعظ والخطابة مطلوب للتخلص من اللغة الرثة التي تسيطر في غياب «تعليم» حقيقي، لكن شتان بين تجديد لغة الوعظ وبين تجديد الفكر وإطلاقه حرًا. بهذا المعنى الأخير «تجديد الفكر» نتحدث عن «تجديد الخطاب».

هذا تمييز واجب؛ لأن الدعوة إلى تجديد الفكر تنبع أساساً من الحاجة الملحة لتأسيس مجتمع العدل والحرية، لتأسيس الوطن «محلاً للسعادة المشتركة بيننا، نبنيه بالحرية والفكر والمصنع». إن تأسيس هذا الوطن هو حلم كل مواطن، وعلى ذلك يجب أن تؤخذ الدعوة لتجديد الخطاب الديني في إطار الدعوة لفتح آفاق «الحرية» التي دونها لايزدهر «فكر»، ودون «الفكر الحر» لا نجاح لأي مشروع، مصنع كان أو مزرعة دواجن.

هذا التحذير ينقلني إلى المسألة الثانية: معنى التجديد وآفاقه ومحاذيره، وذلك دون

حاجة إلى إفاضة الحديث عن النمط الثالث من أنماط الخطاب الديني، نمط «اليوتوبيا»، التي تتجلى في صورة «ماض» يجب صياغة «الحاضر» وفق مثاله المتوهم. هذا خطاب ضد التاريخ وضد التراث وضد الواقع، وإن كان يجد في حالة «التزمت» الراهنة أرضًا خصبة لترويج دعواه.

في تحديد معنى التجديد أقتبس عبارة الشيخ «أمين الخولي» التي استخدم فيها استعارة «القتل» حين قال: «أوَّل التجديد قتل القديم بحثًا». ما معنى هذه الاستعارة وما دلالتها لصياغة مفهوم التجديد؟ وفي تقديري أن «الاستعارة» - استعارة «القتل» - لاتفهم حق فهمها في سياق «الخطاب التجديدي» للشيخ إلا باقتباس عبارة أخرى تتكرر أيضًا في كتاباته، تلك هي «تعدّ الفكرة حينًا ما كافرة تُحَرَّم وتحارب، ثم تصبح - مع الزمن - مذهبًا، بل عقيدة وإصلاحًا تخطو به الحياة خطوة إلى الإمام». إنَّها سُنَّة الحياة المطّردة المتكرّرة في حياة الفكر الإنسانيّ عامة، وفي حياة الفكر الديني بصفة خاصة. هذه الظاهرة المطردة لا تعني أنَّ «التجديد» وثب في فراغ، أو سعي نحو مجهول. إنَّه يبدأ من «قتل القديم بحثًا» ولكنه لا ينتهي عند هذا. فقتل القديم إنَّما يعني تسليط منهج «النقد التاريخي» بضوئه الكاشف ليميز بين ما في التراث من عناصر قابلة للنماء، وما فيه من عناصر جفت وصارت من شواهد التاريخ. هذا في تقديري معنى استعارة «القتل»، قتل القديم «بحثًا» كمقدّمة أولى للتجديد.

إذن نحن في حاجة ملحة عاجلة لحرية «البحث» في التراث الديني بوصفها شرطًا أوليًا للتجديد. وهذه الحرية لا ضمان لها إلا برفع الحصار عن «العقل» في ممارسته للحرية. إذا كان هذا هو الشرط الأولي للتجديد، فإنّ آفاق التجديد يجب أن تكون بلا ضفاف؛ فالحديث عن ضرورة وجود «مناطق فكرية آمنة» بمعزل عن التساؤل والنقد والنقاش الحرّ هو مقدمة «الحجر» على العقول، وممارسة سلطة رقابية لا وجود لها في تاريخ الفكر الإسلامي، وحين وجدت هذه السلطة كان هذا إيذانًا ببداية النهاية، ودخول عصر «الجمود» و«الانحطاط» في المجالات كلّها، لا في مجال الخطاب الديني وحده. يؤكّد هذا مرة أخرى أن «الخطاب الديني»، في الماضي كما في الحاضر، جزء لا يتجزأ من نسق الخطاب العام.

إذن يجب أن تتسع دعوة التجديد لتشمل كلّ مجالات الفكر والإبداع، وأن تتّسم بقدر هائل من التسامح مع بعض النتوءات، بل مع بعض ما يمكن تصور أنّه شذوذ وخروج على الإجماع. إنّ «الحرية» هي وحدها التي تحمي نفسها، وتحمي

المجتمع من «التآكل» ومن التستر على أيّ فساد يحتمي بمقولات زائفة عن «الحفاظ على الهوية» و «حماية القيم».. إلخ؛ ذلك أن مجتمعات الثقة - وعمادها الحرية الفكرية - قادرة على التحصن ضد «التجمد» و «التحلل» في آن واحد. إنَّ خرق الإجماع - في أي مجال - يكون عادة بداية لتأسيس إجماع جديد، وهذا جوهر «التقدّم» إن شئنا أن نتقدّم. أليس هذا معنى أن الفكرة - التي تكون كافرة مُحَرَّمة في وقت ما - تصبح هي حاضنة التطور والتغيير في وقت آخر؟ أليس هذا هو معنى الصيرورة: التطور من خلال ممارسة مستمرة للنقد، الذي ليس هو بالمناسبة «نقض» وهدم كما يشيع في الخطاب العام أحيانًا حين يتصل «النقد» بالخطاب الديني؟ ومن الضروري أن أؤكد أنَّنا في حاجة لحماية حق «الخطأ» في الاجتهاد والتجديد، والتعبير عن الرأي. أليس حقّ «الخطأ» محصنًا في الفكر الإسلامي بالمكافأة؟ أليس من قبيل التناقض المنطقي أن يكون «التجديد» مرهونًا بعدم مفارقة «الإجماع» من جهة، ومرهونًا بشرط «عدم الخطأ» من جهة أخرى؟ أيّ تجديد متوقّع إذن، وأيّ حرية؟ لنتناول الآن بالعرض، مجرد العرض، بعضًا من قضايانا وأسئلتنا المؤجلة، لنرى كيف يمكن أن نتعامل معها:

٢- أزمة «النقد» في بنية الثقافة المعاصرة:

لماذا يمثل «النقد» حين يطال الظاهرة الدينية في أيٍّ من تجلياتها أو تعبيراتها التاريخية جريمة كبرى في الثقافة الإسلامية الحديثة والمعاصرة، التي كان يفترض أن تكون - بحكم حداثتها ومعاصرتها - أكثر قدرة على تقبل النقد والاستجابة له بشكل إيجابي من الثقافة الإسلامية في العصور السالفة. هل يمكن أن يكون السبب كامنًا في الالتباس الدلالي النابع من التشابه الصوتي في اللغة العربية بين كلمتي «نقد» بالدال و «نقض» بالضاد، فصار يُنظر إلى «النقد» بوصفه هدمًا و«نقضًا»، وهكذا انتقلت دلالة السلب في كلمة «نقض» إلى مفهوم مصطلح «النقد»؟ لا أظن أنَّ التشابه الصوتي يقدّم تفسيرًا مقنعًا للخلط والالتباس الدلاليين بين معنى «الفرز والتمييز» في كلمة «نقد» وبين معنى «الهدم». في كلمة «نقض». إنَّ اللغة في النهاية عملة تداولية تتحدَّد دلالات مفرداتها من خلال التواصل اللغوي الاجتماعي، لا من خلال الدلالات المعجمية التي تحدّدها القواميس؛ وعلى ذلك يتعيّن البحث خارج إطار هذا الالتباس الصوتي. هذا من ناحية ومن ناحية أخرى لا يصلح هذا التعليل لتفسير ظاهرة الهلع من «النقد» في المجتمعات الإسلاميّة غير الناطقة بالعربية.

وبالمثل لا يمكن أن يكون الاستناد إلى إغراء التعليل، الذي يلجأ إليه البعض، بالقول إنّ الأزمة تكمن في بنية «العقل الإسلامي»؛ ذلك أنّ الحديث عن عقل إسلامي خارج محدّدات الجغرافية والتاريخ من جهة، وبمعزل عن الشروط الاجتماعية / الثقافية للمجتمعات الإسلامية بمرجعياتها التاريخية المختلفة من جهة أخرى، حديث ميتافيزيقي لا يستند إلى أسس واقعية. لعلَّ الأكثر واقعية أن نبحث عن علّة هذا الفزع العام من منهج «النقد»، خاصة حين يطال أيًا من الظواهر الدينية في التاريخ الحديث، في أزمة «الحداثة» و «التحديث» وإشكالياتها النابعة من سياق العلاقة الملتبسة بين العالم الإسلامي من جهة، وبين أوروبا بصفة خاصة والغرب بصفة عامة من جهة أخرى. ربَّما نجد في هذه العلاقة مؤشرات للإجابة على بعض الأسئلة الحائرة.

لماذا إذا ذكر مؤرخ - مجرد ذكر - الحقيقة التاريخية المعروفة أن محمدًا، عليه السلام، لقي معارضة في دعوته في مكة حيث تعرض هو وصحبه لاضطهاد غير محتمل من قريش، ومن ثم لم يجدوا مناصًا من هجرة البعض إلى «الحبشة» أوَّلاً، ثم هجرة الجميع إلى «يثرب» ثانيًا، تهيج الدنيا ويحتج المحتجون فيحاكم الرجل ويحكم عليه بالسجن؟

ولماذا ينجرح الشعور الديني بصدور رواية أدبية أو نشر قصيدة شعرية أو عرض لوحة فنية أو رواية سينمائية، ويحشد الخطباءُ العامة في مظاهرات احتجاج ضد ما لم يقرؤوا أو يشاهدوا؟ ما سر ذلك العداء العجيب للفنون والآداب، خاصة فنون الموسيقى والغناء، كأن ترتيل القرآن الكريم لا ينتمي إلى فن الأداء الصوتي، وكأن القرآن نفسه ليس نصًا أدبيًا وفنيًا راقيًا بامتياز؟

وأخيرًا لماذا نحرم ثقافتنا من فنون المسرح والأداء بوضع محاذير ضد ظهور بعض الشخصيات التاريخية؟ في البدء انصبَّ التحريمُ على ظهور الأنبياء، ثم أخذ ينسحب تدريجيًا على الصحابة وآل البيت، والآن توضع المحاذير ضد الممثل أو الممثلة الذي يشخص دور شخصية هامة من التابعين، كأن يقال مثلاً إن عليه، أو عليها، أن يجعل من هذا الدور آخر الأدوار التشخيصية.

أليس معنى ذلك أن التمييز بين «الشخصية» و «الممثل» الذي يشخصها غائب غيابًا تامًا من أفق الوعي العام؟ إنّه التوحيد التام بين «المثل» و «الممثول»، سواء في اللغة - بين الألفاظ والمعاني والدوال والمدلولات - أو في الواقع بين «الفكر» و «الشخص»، أو في الأداء الفني والأدبي بين «المتخيل» و «الواقعي».

يبدو هذا كله غريبًا في ظل ثقافة دينية انطلقت من آفاق مرجعية تراثية رحبة، انبثقت بصفة أساسية من «قرآن» تأسست دعوته على العقل - نقيضًا للجهل والتعصب وضيق الأفق المسمى «جاهلية» - وعلى «العدل» نقيضًا للظلم الذي يتأسس على قوة «الجهل» في كل مناحي الحياة، وعلى «الحرية» نقيضًا للعبودية بكل معانيها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. من هذه المرجعية الأساسية - وبفعل الفكر في تفاعله مع قضايا الواقع التاريخي الإسلامي - تولدت أبنية ثقافية فكرية فلسفية عقلانية أسست قواعد الخروج من أسر الثقافة السحرية البدائية. لكن الثقافة الفلسفية العقلانية لا تقضي قضاءً نهائيًا على التصورات الثقافية ذات الطابع السحري، بل تدفع بها إلى «الهامش» وتحصرها في أطر الممارسات الشعبية، خاصة في ظل نسق ثقافي يحرص على التمييز تمييزًا مطلقًا بين «الخاصة» و «العامة»، وبين «العلماء» و «الحشوية» وبين «أهل الحل والعقد» من جهة و «الطغام» من جهة أخرى، أو باختصار في ظل ثقافة لا تتأسس على «ديمقراطية» المعرفة والعلم.

من هنا علينا أن نبحث عن «العلة» في استشراء «الجهل» وانتشار «الظلم» وتفشي قيم «الاستعباد» في التاريخ الاجتماعي للإسلام لا في النصوص المؤسسة للدين، علينا أن نتأمل تاريخ المسلمين لا بوصفه تاريخًا مقدسًا بل بوصفه تاريخ بشر من البشر، بوصفه تاريخًا حركته، ككل التاريخ الإنساني، عوامل الاجتماع والإقتصاد والسياسة بكل صراعاتها. وعلينا في التحليل الثقافي ونقد الفكر أن ننظر لتاريخ الثقافة الإسلامية في مجمل اتجاهاتها؛ أي ألا يعتمد تحليلنا على نهج انتقائي غير تحليلي وغير نقدي. ففي قلب «العقلانية» يمكن أن نتلمس عناصر «سحرية» لا يجب تجاهلها. وبالمثل في قلب الثقافة السحرية يمكن تلمس عناصر عقلية لا يجب الاستهانة بها. إنّ الفصل التام بين الأبنية الثقافية في تاريخنا الفكري يفترض أنها لا تتشارك في عناصر جوهرية لرؤية العالم.

ولعلّ أخطر من الفصل المشار إليه في بنية الثقافة - أو الثقافات - ذلك الفصل غير المنهجي بين «الإسلام» و «المسلمين»، كما يفعل منا البعض؛ فيفضي هذا الفصل إلى الحديث عن إسلام مفارق لبنية التاريخ، إسلام مثالي ذهني طوباوي بريء من أخطاء البشر، ومُطَهَّر من تراب الجغرافيا وغبار التاريخ. هذا الإسلام المثالي الطوباوي لا وجود له في الأعيان.

٣- الإصلاح الديني ومشكل التحديث:

وهناك أسباب كثيرة تقف وراء محاولات التمييز بين «الإسلام» و المسلمين،

أو على الأصح التمييز بين «الديني» و «الدنيوي». لعلّ أقرب هذه الأسباب زمانيًا ضغط الهجمة الاستعمارية الشرسة ضد العالم الإسلامي في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر. تزامن مع الاحتلال العسكري والسيطرة السياسية والاقتصادية خطاب غربي سياسي / أكاديمي فيما عرف بظاهرة «الاستشراق» فحواه أن «الإسلام» هو العقبة الرئيسية التي تعوق المجتمعات الإسلامية عن تحديث أنفسها كما فعلت أوروبا. وكان من الطبيعي في سياق «رد الفعل» المصاحب لسياق المقاومة السياسية للسيطرة الاستعمارية أن يكون الخطاب الإسلامي خطابًا دفاعيًا اعتذاريًا. في القلب من هذا النهج - الذي يمكن أن نضرب مثلاً له بخطاب «جمال الدين الأفغاني» وتلميذه «محمد عبده» المصري - الحرص الشديد على الفصل بين «الإسلام» وبين «حال المسلمين» من التخلف والهزيمة. في مثل هذا الخطاب لم يتم فقط تبرئة «الإسلام» من ذنب تخلف المسلمين، بل تمّ في الوقت نفسه وضع التاريخ الإسلامي في حيز «المثال» و «النموذج» الذي يجب أن يُحتذى.

هذا الفصل بين «الإسلام» و «المسلمين» يمثل جوهر مشروع الإصلاح الديني في سياق التحدي الأوروبي المزدوج: تحدي القوة العسكرية ممثلاً في الاحتلال والسيطرة المادية، وتحدّي «التقدم» ممثلاً في إلصاق تهمة «التخلف» ومعاداة التطور بالإسلام. في مواجهة التحدي الأول كانت الاستجابة هي التسلح بالتكنولوجيا العسكرية وتكوين الجيوش القوية باستيراد عناصر «القوة» من العدو لمنازلته بنفس سلاحه. وفي مواجهة تحدي «التقدم» لم يكن ممكنًا إنكار حقيقة «التخلف»، بل كان لا بد من الإقرار بها، وذلك من أجل تسويغ نهج «الاستيراد».. لكن الإقرار بحقيقة التخلف كان يستدعي نفي صفة «التخلف» عن الإسلام ذاته، ومن هنا كان لا بد من التمييز بين « الإسلام» و «المسلمين»: فإذا تمّ وصف المسلمين بالتخلف فإن الوصف لا ينسحب على «الإسلام». ولا شك أن هذا التمييز كان أداة هامة مكنت مشروع الإصلاح الديني، في كتابات «محمد عبده» على وجه الخصوص، من إعادة قراءة النصوص التأسيسية وإعادة تفسيرها وتأويلها بما يتناسب مع التحديات التي طرحتها الحداثة الأوروبية. لكن هذا التمييز كان له وجهه السلبي الذي آن لنا أن ندركه. لقد ساهم في تجميد صورة الماضي وتمجيده في مقابل إدانة الحاضر ونقده. وقد احتاج نقد الماضي إلى جيل آخر، لكن هذا النقد حدث في سياق أكثر تعقيدًا، كانت المجتمعات الإسلامية قد دخلت فيه بداية مرحلة الانشطار والتشظي الفكري والثقافي..

في محاولة تأسيس تفسير عقلاني يسمح بتقبل بعض منجزات الوافد الغربي - خاصة في مجال العلم والتكنولوجيا ومؤسسات الدولة الحديثة في السياسة والتعليم وشؤون الإدارة - تمت إدانة الممارسات الدينية الشعبية - كزيارة الأضرحة والموالد والتوسل بالأولياء لشفاء الأمراض وحلّ المشكلات.. الخ - الأمر الذي عزّز الفصل بين الثقافتين الرسمية - ثقافة العلماء والمتعلمين - والثقافة الشعبية. وهذه سلبية أخرى لا يمكن تجاهلها" إذ توجه النقد للحاضر بشكل مكثف مع تبرئة الماضي من أيّ شائبة. ومع إنشاء نظام التعليم المدني الحديث وفصله، فصلاً تامًا عن مؤسسات التعليم التقليدية تزايدت الفجوة بين الثقافتين. وساهم انتشار حركة التعليم وتزايد أعداد المتعلمين في إنشاء طبقة وسيطة بين طبقتي «العلماء» و«الجهلاء»، وهي طبقة تعتمد بشكل أساسي على «التحصيل» من الإنتاج المعرفي الذي تتجه الطبقة الأولى، في الوقت الذي تنظر فيه هذه الطبقة الوسيطة من أنصاف المتعلمين وأشباه المثقفين للطبقة الدنيا - طبقة «الجهلاء» - بعين الريبة والاحتقار.

غنيّ عن البيان القول إنّ تيار «الإصلاح الديني» بعقلانيته المذكورة وسعيه لتأسيس سلطته المعرفية كان يتراوح في مواقفه السياسية بين «نقد» الأنظمة الديكتاتورية السياسية وبين الاستعداد للتعاون معها إذا أبدت تعاطفًا - ولو مرحليًا - مع مشروعه الفكري. وغنيّ عن البيان كذلك أن الأنظمة السياسية تميل في الغالب إلى السعي حثيثًا لإدماج المثقف في مشروعها السياسي. فتحتاج أحيانًا للعقلانية - نموذج علاقة الخليفة العباسي «المأمون» بالمعتزلة وتحالفه معهم ضد الحنابلة - وتنفر منها في غالب الأحيان، انقلاب الخليفة «المتوكل» ضد المعتزلة والتحالف مع الحنابلة. ولا شك أنّ هذا التراوح في العلاقة بين السياسي والفكري له مردود سلبي لا يمكن تجاهلة في تحليل البنية الفكرية لمشروع «الإصلاح الديني».

٤ - الديني والدنيوي، اتصال لا انفصال:

إنّ الدين، أيّ دين، حاجة بشرية وليس الإسلام استثناء من هذا القانون. وليس المقصود بالقول إنه حاجة بشرية استبعاد «الميتافيزيقا» من أفق الإيمان الديني؛ فالفيزيقي المتعين الحال في التاريخ، بالمعنى الاجتماعي للتاريخ، هو مرآة تجلي «الميتافيزيقي». هكذا توصل «إخناتون» إلى جوهر فكرة الإله الواحد، وفي تاريخ الأديان يبرز صوت «الله» من خلال «الإنسان». وتتجلى كلمته في اللغة. لقد عرف البشر وجود الله من إنسان مثلهم امتلك القدرة على التواصل مع المطلق، ومن

فم هذا الإنسان استمعوا إلى كلمات الله بلغتهم التي يعرفونها وكانوا يتواصلون بها قبل أن تتجلى فيها كلمات الله.

ليس من قبيل الأمانة الفكرية إذن أن نضع تاريخ البشر، مهما اتسم بالخطأ واستلأ بالخطايا بل والجرائم والمذابح البشعة، في سلة «المدنس» متصورين بذلك أننا نحمي «المقدس» من خطايا البشر وجرائمهم. إنّ علاقة المقدس بالمدنس أكثر تعقيداً من هذا الفصل الساذج النابع من النيات الحسنة، التي مهما أشرق بهاء حسنها لا تؤسّس حقيقة معرفية. والشاهد أنّ الفصل التام بين «المقدس» و «المدنس»، أو لنقل بعبارة أخرى، بين «الإنساني» و «الإلهي» - أو «الفيزيقي» و «الميتافيزيقي» - لا يساعد كثيراً في فهم الظاهرة الدينية، بل الأحرى القول إنّه يزيفها. لنتأمل على سبيل المثال قصة «الشيطان» أو «إبليس» في «القرآن» من منظور إنساني فلسفي، ألم تكن الخطة الإلهية منذ البداية، التي أعلنها الله للملائكة هي أن يجعل «في الأرض خليفة»؟ ألم تطرح الملائكة تساؤلاتها التي شاءت الإرادة الإلهية ألا ترد عليها «إني أعلم ما لا تعلمون»؟ ألم يعلّم الله آدم «الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين، قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم العزيز. قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم إني أعلم غيب السموات والأرض وأعلم ما كنتم تكتمون وما كنتم تعلنون»؟ ألم يكن ذلك كافيا ليدرك الملائكة حكمة الخطة الإلهية وتفوق آدم الخليفة المنتظر ليسكن الأرض؟

كان لابد للخطة الإلهية أن تسير في مسارها الخاص، فكان من اللازم أن يأمر الله الملائكة أن تسجد لآدم، وكان من اللازم أن ينبثق «العصيان» من قلب«الطاعة»، وأن يخرج من وسط الملائكة «الذين لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون» من يعصى الأمر الإلهي. لكن رغم أنّ الخطة كانت أن يسكن آدم الأرض، فقد شاء الله أن يُسكنه الجنة أولاً، وأن يأمره ألا يأكل من شجرة بعينها حددها له مع التحذير من «الشيطان». أليس معنى هذا أنّ الخطة الإلهية تضمنت منذ البداية ما لم يكن معلنًا، وأنّ هذا المضمر أراد انبثاق الشر من الخير، وأن يرتبط كلاهما برباط وثيق بالإنسان؟ أين المقدس وأين المدنس في الخطة الإلهية؟ بنزول آدم الأرض نزل مع الشر - قمة الدنس- مع الوعد بإنزال «الهدى» - مطلق المقدس- ليتشابكا معًا في مسيرة الإنسان. لو تصوّرنا من باب الافتراض أنّ الملائكة سجدوا جميعًا - غياب المدنس/الشر- أكانت الخطة الإلهية تتحقق في مسيرتها المضمرة؟ ولو تصورنا غياب الشر فكيف ندرك معنى الخير؟ وبالمثل لا معنى للمقدس في غياب المدنس،

ومن وجودهما معًا ينبثق وجود الإنسان. الدين هو ذلك التركيب العضوي المعقد من المقدس والمدنس، الإلهي والإنساني، الفيزيقي والميتافيزيقي إلخ. الدين والتاريخ إذن صنوان لا يفترقان، وليس «الإسلام» استثناء من ذلك.

واللافت للانتباه أنه في الثقافة الدينية الشعبية، التي تمَّ استبعادها ووصمها بالوثنية والشرك، لا نجد هذه الهوة الواسعة بين «المقدس» و «المدنس»، أو بين «الديني» و «البشري». حول ضريح الولي – رمز المقدس– تعقد احتفالات يغلب عليها طابع تجاري دنيوي خالص، بل تتسم بعض الممارسات بطابع «مدنس» تمارس جنبًا إلى جنب «الأذكار» وتقديم القرابين لالتماس البركة من «الولي». ومن الهام هنا الإشارة، مع الفارق طبعًا، أن هذا الجمع بين الديني والدنيوي في الممارسات الشعبية للدين، خاصة في الاحتفالات بموالد «الأولياء»، يمكن أن يجد مرجعية دينية في ممارسة شعيرة «الحج» وزيارة الأماكن المقدسة في «مكة» و «المدينة» ألا يحدد القرآن نفسه أن الغاية من «الحج» ليس فقط دينية «ليذكروا اسم الله في أيام معلومات»، بل هي بالقدر نفسه غاية دنيوية «ليشهدوا منافع لهم».

وليس من قبيل الصدفة أن تذكر «المنافع الدنيوية» قبل «ذكر الله» في النص المشار إليه(سورة الحج / ٢٨).

٥ - الوحي والتاريخ، هل ينفصلان؟

يمكن التمييز إجرائيًا لا فعليًا بين «مرحلة التأسيس» ومراحل التطور التاريخي، لا بهدف «تبرئة» مرحلة التأسيس من أبعادها الإنسانية والتاريخية، بل بهدف دراسة تطور الظاهرة. في مرحلة «التأسيس» يمكن اكتشاف إنسانية الوحي، أو لنقل يمكن اكتشاف ظاهرة الوحي في سياقها التاريخي الثقافي اللغوي(١). هل يعني التحليل الاجتماعي التاريخي لمرحلة التأسيس، بما يفضي إليه من فهم ظاهرة «الوحي» بوصفها ظاهرة تاريخية اجتماعية ثقافية، إلى «هدم» الإسلام كما يروج أعداء التفكير العلمي؟ وهل هناك تناقض جوهري بين نهج التفكير العلمي ومنطق الإيمان: فلا يتأسس الإيمان إلا على إلغاء دور العقل والتفكير العلمي؟

لا شك أنَّ هناك فارقًا بين نمطين من الإيمان: إيمان «التصديق والتسليم» وإيمان «الحجة والبرهان»، حيث يكتفي الأول بسذاجة «اليقين» القلبي، ولا يقنع الثاني إلا باليقين المؤسس على أدلة العقل

(١) تلك هي القضية الأساسية التي حاولت مقاربتها في «مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن» (القاهرة، بيروت والدار البيضاء ط١ –١٩٩٠م) والذي توالت طبعاته حتى وصلت إلى حوالي عشر طبعات حتى الآن.

وبراهين المنطق وحجج العلم. إنهما طريقان لا يجب النظر إليهما بوصفهما طريقين متعارضين بالضرورة. وفي تاريخ الفكر الإسلامي كان هناك دائمًا محاولات الكشف عن عدم التعارض «بين صحيح المنقول وصريح المعقول» (ابن تيمية)، أو بين «الشريعة والحقيقة» (التصوف)، أو بين «الحكمة والشريعة» (ابن رشد). فلماذا في أيامنا هذه يجفل الناس من التفكير العلمي الفلسفي في قضايا الدين، إلا إذا كانت العلة كامنة في أزمة خلقتها ظروف تتعلق بتاريخنا المشترك - نحن المسلمين- في العصر الحديث؟

وإذا كان منهج التحليل التاريخي الاجتماعي، وأهم أدواته «النقد» ممكنًا للمرحلة التأسيسية ولظاهرة «الوحي» فإنه يمثّل ضرورة لا بديل عنها للفكر الديني في عصوره المختلفة؛ فالفكر الديني في التحليل الأخير هو خطاب إنساني عن «الدين» يحاول أن يصوغ «العقائد» و «الأخلاق» و «التشريعات»، التي يتضمنها «الوحي»، في نسق كلّي مترابط ذي طابع عقلاني ما. ألم تكن تلك بعض المهام التي تصدى لها في تاريخ الفكر الإسلامي «المتكلمون» و «الفقهاء» و «الصوفية»؟ ألا يجب علينا تأمل حقيقة أن علمي الكلام والفقه قد اعتمدا في صياغتهما على هدف تأسيس «أصول» مرجعية مشتركة، فسمي علم الكلام «علم أصول الدين» وسمى الفقهاء المؤسسون علمهم باسم «علم أصول الفقه»، بينما سمى المتصوفة علمهم باسم «علم الحقائق» وسمى الفلاسفة علومهم باسم «علوم البرهان»؟ نحن إذن إزاء جهد إنساني لصياغة معطيات الوحي صياغة فكرية، ومن الخيانة الفكرية لأصول التحليل العلمي أن نتصور أن هذه الجهود الفكرية الإنسانية تم إنجازها بمعزل عن الظروف التاريخية الاجتماعية للمجتمعات أو الجماعات /الأشخاص الذين أنجزوها.

٦ - العقائد والأفكار، أنسنة الوحي:

إنّ الذين يميزون بين «الإسلام» و«المسلمين» من خلال منهج دفاعي اعتذاري- سبق شرح بعض أسبابه- لا يدركون إلى أيّ حدّ أنّ «الإسلام» الذي يتحدثون عنه هو المعنى أو المعاني التي أنتجها المسلمون أنفسهم، إن «العقائد» - والمقصود بها معطيات الوحي بمنطوقه ومفهومه السياقي، أي ما فهمه المعاصرون لمرحلة التأسيس- تتمثّل في مرحلة التأسيس في معطيات عامة معبّر عنها بلغة ملتبسة بحكم بنيتها المجازية المكثفة - على الأقل في المرحلة المكية- من جهة، وبحكم استمدادها من المخزون الثقافي العربي- في تركيبيته التاريخية (اللغوية واللاهوتية المعقدة) - من جهة أخرى . وقد قام «الفكر» الديني بإعادة صياغة هذه

المعطيات في قالب منطقي متماسك، وذلك عن طريق فك شفرات اللغة المجازية وتفكيك بنية المخزون الثقافي الذي قامت عليه.

لننظر على سبيل المثال لأهم معطى من معطيات الوحي في مرحلة التأسيس، أعني معطى «عقيدة التوحيد»، ونحاول- باختصار أن نكشف عن بنيتها في لغة «الوحي»، ونرى كيف تطورت واتخذت أبعاداً ودلالات مختلفة في «الفكر الديني». هناك صياغات دقيقة وصارمة دلالياً لمفهوم التوحيد، الذي هو مفهوم مركزي في بنية الوحي الإسلامي. نجد ذلك ماثلاً في سورة «الإخلاص» ﴿قل هو الله أحد. الله الصمد. لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد﴾. كما نجده ماثلاً في «ليس كمثله شيء» «لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير». لكن هذه العقيدة لم تمنع لغة الوحي من تشخيص فكرة «الله» بإسناد بعض السمات والملامح والصفات الشبيهة بالصفات الإنسانية إليه، مثل الأعضاء -كالوجه والعين والجنب- والصفات والعواطف مثل «الكلام» و «المكر» و«الحب» و «الكره» و «الرضا» و«البغض» إلخ. وفي سياق تأكيد عقيدة «التوحيد» اشتبك القرآن في جدل مع ممثلي الأديان السابقة خاصة ضد عقيدة «التثليث» النصرانية، كما اشتبك بالمثل مع العقائد اليهودية، خاصة فيما يتصل بهجومهم على عيسى وعدم تصديقهم له واتهاماتهم الشنيعة للسيدة مريم. والأهم من ذلك أنَّ القرآن ينكر على اليهود قولهم إنّهم «أحباء الله» رغم تكراره الدائم في معرض المَنّ عليهم بأفضال الله أنَّه «فضلهم على العالمين».

هل يمكن النظر إلى عقيدة «التوحيد» في صيغتها القرآنية بمعزل عن محاولات المفكرين المسلمين - متكلمين وفقهاء وفلاسفة وصوفية- صياغة هذه العقيدة، أو بالأحرى إعادة صياغتها، وفق نهج منطقي مترابط يزيل الالتباس أو بالأحرى يفك شفرة «الاشتباه»؟ وفي ظل هذا السعي الإنساني ألم تتعدد الاجتهادات والنظريات الشارحة للتوحيد، بين معتزلة وأشعرية وماتريدية وحنبلية، لا حول الصفات الإلهية فقط من حيث علاقتها بالذات الإلهية، بل حول علاقة هذه الصفات بالإنسان فيما عُرف بقضية «الجبر والاختيار» أو «قضية خلق الأفعال»؟ هل يمكن الآن التراجع عن ذلك التمييز الدلالي، الذي احتكم إليه الفرقاء المسلمون، بين «المحكم» و«المتشابه» في بناء القرآن تأسيساً على الآية السابعة من سورة آل عمران، وذلك بصرف النظر عن تعددية المعاني وكثرة الدلالات التي اجتهدوا في إبرازها، وبصرف النظر عن عدم اتفاقهم حول تعيين الآيات المحكمات وتحديد المتشابهات؟ إلى أيّ حد يمكن الفصل بين

هذه الاجتهادات وبين النص القرآني، بين المنطوق والمفهوم؟ ما هو الفارق إذن بين «العقائد» في صياغتها القرآنية المجازية وبين «عقائد» الفرق الإسلامية؟(١)

إنّ عمليات التفسير والتأويل ليست في الحقيقة أنشطة مفارقة لبنية النصوص: إذ إنها تتفاعل إنسانيًا وتاريخيًا مع النص، بحيث يكون الحديث عن «النص الخام» وهمًا يتصوره البعض، في محاولة لنفي الإنساني وعزله عن الإلهي. وفي النهاية فإنّ «العقائد» القرآنية التي خاطبت المعاصرين لمرحلة التأسيس في حاجة دائمة للصياغة الفكرية الإنسانية: لأنّ ما يخاطب جيلاً في سياق ثقافي بعينه يعجز عن مخاطبة جيل آخر في سياق آخر، فأين الإلهي والإنساني في «الإسلام» الحي التاريخي الذي نتواصل معه عبر بنية التراث؟

٧- البنية السياسة للدين:

ليس معنى التحليل السابق للفكري والديني، أو للإنساني والإلهي، افتراض غياب السياسي بالمعنى الاصطلاحي للفعل السياسي، أي آليات الفعل الاجتماعي في إدارة شؤون الجماعة، مهما كانت درجة أو مستوى تلك الجماعة في التطور. في القرآن مواقف سياسية / أخلاقية واضحة ضد الظلم الاجتماعي والاقتصادي، وهي مواقف يصعب عزلها عن سياق المجتمع التجاري في مكة. التركيز على معاملة «اليتيم» وإدانة أكل أموال «اليتامى» يعكس، بالإضافة إلى السياق الاجتماعي، حالة «محمد» وتجربة اليتم في مجتمع ذي بنية أبوية صارمة. قصص الأنبياء معروضة في القرآن بوصفها قصصًا للصراع بين «المستضعفين» و«المستكبرين»، حيث يقود الأنبياء نضال المستضعفين، ويمثل «الكفار» دائمًا دور المستكبرين الظالمين. ألم يلم القرآن محمدًا لومًا شديدًا لإعراضه عن «الأعمى» وإقباله على «وجوه قريش» بأمل اكتسابهم للدين الذي يدعو إليه؟ وما دلالة هذا الموقف الصارم ضد «الربا» واستغلال حاجة المعوزين والفقراء لدرجة أنّه اعتبر بمثابة تهديد يستلزم إعلان «الحرب من الله ورسوله» ضد من يتعاطونه، إلا إذا كان حماية حقوق المستضعفين في مواجهة قواعد وقوانين اقتصادية ظالمة مسيطرة.

وهل كان قرار الهجرة إلى «يثرب» حماية للمسلمين من اضطهاد قريش، ومحاولة لتوسيع للقاعدة البشرية الصغيرة، إلا قرارًا سياسيًا في آليات اتخاذه على الأقل، بالتفاوض مع القبائل في موسم

(١) يمكن متابعة المناقشات في دراستنا عن «الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة» بيروت ط١ ١٩٨٢، والذي أعيد طبعه عدة مرات وصلت إلى ست طبعات.

الحج؟ وهل كانت محاولات «قريش» لاستعادة المهاجرين إلى «الحبشة»، والسعي إلى تسميم العلاقة بين المسلمين والنصارى في الحبشة، إلا جزءًا من مخطط سياسي للقضاء على القاعدة البشرية للدين الجديد؟ إنَّ قراءةً دقيقة لصحيفة «المدينة»، التي تعرف الآن باسم «وثيقة المدينة» تؤكد أنَّها كانت اتفاقية سياسية للتعايش والتعاون، بالمعنى الدقيق ووفقًا لقواعد السياسة في ذلك العصر، بين الجماعات الاجتماعية السياسية/ الدينية في يثرب من «عرب» و «مسلمين» و «يهود». وكانت هذه «الوثيقة» بداية الاعتراف بالمسلمين كجماعة مستقلة، وبداية الإقرار بزعامة محمد «السياسية» لهذه الجماعة. وقد تمَّ الإقرار بذلك إقرارًا رسميًّا من جانب قريش في صلح «الحديبية»، رغم استمرار قريش في إنكار «نبوة» محمد كما هو معروف.

هذا التحول السياسي في موقع الجماعة المسلمة كان له تأثيره في بنية الوحي لغة وأسلوبًا ومضمونًا على حدّ سواء ؛ فتمَّ تحوّل في الخطاب القرآني من «المسالمة» و «الصبر» إلى إعلان البراءة من المشركين، وإعلان حق المسلمين في شن الحرب عليهم(سورة التوبة). وقد أدى انكشاف أمر التحالف السري، الذي عقده اليهود مع مشركي مكة ضد حلفائهم المسلمين ، إلى السماح للمسلمين بتغيير شروط الوثيقة وإعلان الحرب ضد اليهود.

الوحي هنا، وفي هذا كله ، لا يتجاوب فقط مع الواقع، بل يصاغ وفقًا لمعطياته المتغيرة بنفس القدر الذي يسعى فيه إلى تغييره. والأمر في التفاعل بين الديني والسياسي فيما بعد مرحلة التأسيس لا يحتاج إلى بيان. هل كان اجتماع «السقيفة»، وما حدث فيه من اختلاف، اجتماعًا سياسيًّا أم دينيًا هل كان اختيار أبي بكر» خليفة للمسلمين اختيارًا دينيًّا أم اختيارًا قائمًا على توازنات سياسية؟ وما معنى قول «عمر» عن واقعة «السقيفة» إنها «كانت فتنة وقى الله شرها»؟ وهل كان تعيين «عمر» عن طريق أبي بكر، وفقًا لقواعد التشاور المرعية آنذاك، قرارًا دينيًّا أم قرارًا سياسيًّا؟ وهل كانت الشروط والقواعد التي وضعها «عمر» للاختيار من بين «الستة» قواعدًا وشروطًا دينية أم كانت شروطًا سياسية ؟ لقد كان المسلمون آنذاك على وعي كامل بأنَّهم كانوا يمارسون «السياسة»، فقُتل الخليفة الثاني «عمر» والثالث «عثمان » والرابع «علي» لأسباب مختلفة كلها سياسي. ولقد كانت صرخة «الخوارج» في طلب التحكيم تعكس رغبة عميقة في الفكاك من أسر حكم «مُضر» كلها، فقال قائلهم: «حتى لا يحكمنا مُضريٌّ إلى قيام

الساعة» كما ورد في كتاب «صفين» لنصر بن مزاحم.(١)

٨ - التوظيف السياسي للدين:

حدث الانقسام السياسي الأساسي في سياق «الفتنة»، فظهرت بوادر التشيع، الذي تأججت أبعاده العاطفية والإيديولوجية باستشهاد «الحسين بن علي» في كربلاء. وكان «الخوارج» بكل انقساماتهم وتشعباتهم قد صاروا فرقًا وطوائف سياسية ودينية. وكان لزامًا على الأمويين، الذين وصلوا إلى سدة السلطة والحكم بأساليب ووسائل سياسية دنيوية خالصة أن يصوغوا لأنفسهم إيديولوجية سياسية دينية تؤسس مشروعية دينية لسلطتهم. وهكذا صار الدين في خدمة السياسة، أي صار مجالاً للنزاع حول تحديد معناه تحديدًا ينحو إلى تحقيق أغراض سياسية نفعية مباشرة. وانخرط الفكر في هذا السباق فأصبح من الصعب تجاهل تلك العلاقة المعقدة بين الديني من جهة، والسياسي الفكري، أو الفكري السياسي من جهة أخرى.

لكن يجب التمييز بين التواصل الطبيعي وعلاقات التفاعل الحتمية وبين التوظيفات الذرائعية لتحقيق مصالح مؤقتة وزائلة. يمكن إعطاء نموذج لهذا النمط من التوظيف، إضافة إلى موقف الأمويين، بموقف الخلفاء العباسيين في ما صار يُعرف باسم «محنة» خلق القرآن». هل كان موقف «المأمون » في إصراره على فرض «عقيدة خلق القرآن» على الأمة يجسد موقفًا عقلانيًا أم يجسد قوة السلطة الغاشمة في محاولة فرض سلطاتها في جميع المجالات، ومنها مجال الفكر؟ وإلى أي حد كان الهدف غير المعلن هو تأديب بعض الحنابلة الذين تصدوا لمقاومة سيطرة عسكر «المأمون » على «بغداد»، بينما كان مشغولاً بقتال أخيه «الأمين» في «مرو». في تلك السنوات خضعت «بغداد» بالكامل لحكم العسكر الذين استغلوا حاجة الناس للأمن ؛ ففرضوا الأتاوات على أغنياء «بغداد» باسم حمايتهم من اللصوص - وكانوا هم اللصوص في الواقع(٢).

(١) ناقشنا الأبعاد السياسية لإشكالية الخليفة تفصيلاً في تقديمنا للطبعة العربية الثانية لترجمة كتاب «الخلافة وسلطة الأمة»، والتي صدرت في القاهرة ١٩٩٢، عن التركية. والكتاب الأصلي صدر في تركيا في سياق الفصل الكماليين في تركيا بين الخلافة والسلطنة سنة ١٩٢٢، وذلك قبل إلغائها إلغاءً تامًا سنة ١٩٢٤.

(٢) راجع تاريخ الطبري لتجد أن نفس الأسماء- أسماء الفقهاء- الذين تصدوا لمقاومة سلطة العسكر الغاشمة هي التي ترد في سياق «محاكم التفتيش» التي قرر «المأمون» عقدها لفرض عقيدة المعتزلة على الأمة.

هل هناك فارق بين هذا التوظيف السياسي للدين في التاريخ القديم وبين هذا التوظيف في العصر الحديث؟ هاهي بغداد تتعرض للنهب مرة أخرى، لكنها هذه المرة بغداد التاريخ والثقافة والفكر: فتحرق الكتب وتسرق المتاحف وتدمّر المكتبات تحت عين التتار الجدد، ودون أي إحساس بأي مسؤولية لحماية هذا التراث الإنساني. حين سقطت الخلافة العثمانية في عصر سقوط الإمبراطوريات سعى كل الحكام العرب ليعتلوا سدة الكرسي الذي صار خاويا. وفي هذا السياق اضطهدت السلطات السياسية المفكرين الذين وقفوا بالفكر ضد مسألة أن «الخلافة» نظام ديني. واستطاعت هذه السلطات أن توظف المؤسسات الدينية لاضطهاد مفكرين من أبنائها كما حدث مع «علي عبد الرازق» مؤلف «الإسلام وأصول الحكم» سنة ١٩٢٥. وكان هذا مؤشرًا على حالة الانقسام والتشظي في تاريخنا الحديث كما سبق لنا الإشارة. استطاع التحالف بين المؤسسة السياسية والمؤسسة الدينية أن يخنق تيارات الإصلاح والتجديد.

فانبثق تيار «السلفية» من عباءة «الإصلاح»، كما في حالة «رشيد رضا» و «محمد عبده». والسؤال كيف ينبثق عن تيار «الإصلاح» تيار سلفي تقليدي؟ يعود بنا إلى ما سبقت الإشارة إليه من عجز تيار الإصلاح - بحكم ظروف ميلاده ونشأته وتطوره في رحم الضغوط الاستعمارية وتحدياتها - عن بلورة «وعي نقدي» حقيقي، اكتفاء بخطاب اعتذاري دفاعي إلى حد كبير خنق إمكانيات إنجاز إصلاحية تجديدي حق.

٩ - نقد الخطاب الديني:

من رحم هذا الوعي بالتوظيف السياسي للدين في تاريخنا القديم والحديث أصبح «نقد الخطاب الديني» مطلبًا معرفيًّا ملحًا بالنسبة للباحثين، بدءًا بالدراسة النقدية للتاريخ في تجلياته الأدبية والثقافية والسياسية. وقد بدأ هذا المطلب في التبلور تدريجيًا في كتابات «طه حسين» في تأريخه للأدب العربي، بالإضافة لكتاباته وأبحاثه التاريخية مثل «على هامش السيرة»، «الفتنة الكبرى» «الشيخان» «علي وبنوه». كما تبلور في كتابات «أحمد أمين» في تاريخ الفكر من «فجر الإسلام» إلى «ظهر الإسلام»، وكذلك في مساهمات «عبد الحميد العبادي» في مجال التاريخ السياسي. وتطور مشروع «الإصلاح الديني» على يد «الشيخ أمين الخولي» وتلاميذه، خاصة «محمد أحمد خلف الله» صاحب «الفن القصصي في القرآن الكريم»، و «بنت الشاطئ» صاحبة «التفسير البياني للقرآن الكريم»، هذا بالإضافة إلى كوكبة من علماء الأزهر مثل مصطفى عبد الرازق ومحمد محمود شلتوت وغيرهما.

لكن هذا التطور ظلّ يعاني من مثبطات داخلية وخارجية عديدة. تمثلت المثبطات الداخلية في استفحال تيار «التقليد» بحكم تنامي قدرته على الحشد الجماهيري وسيطرته على مجالات الوعظ والإرشاد في المساجد، بالإضافة إلى سيطرته على المؤسسات التعليمية الدينية. ولقدرة هذا التيار على التعبئة والحشد مع رفع شعارات مقاومة التغريب ومقاومة الاحتلال، تحالفت معه السلطات السياسية بهدف إضفاء مشروعية دينية على نفسها. ولا يمكن هنا التقليل من شأن عنصر خارجي حاسم في إعطاء مشروع تأسيس «دولة دينية» قوة سحرية جماهيرية. هذا العنصر هو تأسيس دولة الكيان الصهيوني «إسرائيل» سنة ١٩٤٨ على أساس ديني، بصرف النظر عن الصياغات المراوغة لإيديولوجيتها: «دولة يهودية» أم «دولة لليهود». ومما له دلالة أيضًا في هذا السياق انفصال المسلمين الهنود وتأسيس دولتهم المستقلة «باكستان» على أساس ديني كذلك.

ومما هو جدير بالتأمل أن أوروبة الاستعمارية - ممثلة في بريطانية - كانت وراء تأسيس الدولتين: الأولى بهدف تقسيم العالم العربي بزرع كيان غريب في قلب جسده الجغرافي والتاريخي، والثانية بهدف تقسيم شبه القارة الهندية إلى دويلات متنازعة. ثم كانت الهزيمة الشاملة للعالم العربي أمام القوة العسكرية الناشمة للاحتلال الصهيوني سنة ١٩٦٧ عاملاً قويًا في ترسيخ مفهوم أن طريق الخلاص الوحيد يكمن في قيام دولة إسلامية تحكمها «الشريعة»، وعن طريقها يمكن استعادة التاريخ الذهبي للإمبراطورية الإسلامية في عصر الخلافة. ثم أضاف نجاح «الثورة» في إيران، وتأسيس الجمهورية الإسلامية على أنقاض عرش الطاووس، عرش أعتى نظام ديكتاتوري فاشي في تاريخ العالم الإسلامي، مزيدًا من الوقود في محركات حركات الإسلام السياسي في سيطرتها على الشارع؛ الأمر الذي زاد من فعاليتها وقدراتها على الحشد والتجييش.

وفي اللحظات السياسية التي سمحت فيها السلطات السياسية لممثلي هذا التيار في المشاركة السياسية كانت تستكشف طبيعة الشعارات التي يرفعونها، ويتجلى واضحًا ما يختبئ خلف صياغاتها البرّاقة من أطماع ومصالح سياسية واقتصادية نفعية ضيقة. حين أمكن لهذا التيار أن يكون له عدد من الممثلين في البرلمان المصري يقود المعارضة تركز سعيهم في استصدار قوانين وقرارات ضد مصالح المواطنين العاديين من فقراء مصر: فقد اكتشفوا هكذا فجأة- أن قانون الإصلاح الزراعي - » الذي بمقتضاه تم تفتيت الملكية الزراعية وتوسيع رقعة الملاك -

مخالف للشريعة. وبالمثل تم اكتشاف أن «قانون ضرائب التركات» و«رسوم الأيلولة»، التي تستهدف تحقيق العدل الاجتماعي- أحد المقاصد الكلية للإسلام - قانون مضاد لشريعة الإسلام؛ لأنه يورِّث - في زعمهم - من لم يورِّثه الله. هذا بالإضافة إلى صك الفتاوى بأنَّ تجارة العملة حلال ومعاملات البنوك حرام؛ لأنَّها تعتمد نسبة فائدة ثابتة على الإيداع والاقتراض، وهذا هو «الربا» الذي حرَّمه الله واستشهدوا بقول الله « وأحل الله البيع وحرَّم الربا».

لم يكن مهمًّا في كل تلك الاكتشافات الباهرة، أن «تجارة العملة» تضر الاقتصاد القومي ضررًا بالغًا ، وأنَّ تأثيرها الاقتصادي تأثير فادح مدمر، خاصة بالنسبة لذوي الدخل المحدود الذين يمثلون أغلبية المواطنين. لم يكن مهمًّا أنَّ «الضرائب» ومنها «ضريبة التركات» هي السبيل لتحقيق عدم تركيز الثروة بتوزيع المال إعمالاً للمبدأ القرآني «حتى لا يكون دولة بين الأغنياء منكم»، هذا بالإضافة إلى أنَّ «ضريبة التركات» على وجه الخصوص معمول بها في قوانين الدول التي تمثل أعتى الأنظمة الرأسمالية في العالم. ولم يكن مهمًّا إدراك أن «الربا» الذي حرمه الله، وتوعد المتعاملين به بالحرب من الله ورسوله، ليس هو تعاملات البنوك العصرية، التي يقترض فيها رجال الأعمال من مال الفقراء المودع في البنوك، بل هو تشريع ضد استغلال حاجة الفقير للاقتراض لسد الرمق. كل ذلك لا قيمة له ولا اعتبار بالنسبة لخطاب كان جلّ همه أن يفتح الطريق ممهدًا أمام شركات «توظيف الأموال الإسلامية» لتستولي على أموال المودعين، الذين يغريهم الربح الحلال، والأعلى فائدة في نفس الوقت.

وقبل أن ينكشف المستور وراء الشعارات - المصالح السياسية والاقتصادية الدنيوية العاجلة لفئات بعينها يمثلها منتجو هذا الخطاب - تصدى «نقد الخطاب الديني»، بأسلوب تحليلي علمي نقدي صارم لكشف النقاب عن ما وراء سطح هذا الخطاب الذي يزعم امتلاكه للحقيقة الدينية المطلقة، بل يصل إلى حد ادعاء الحديث باسم الله. وفي هذا التحليل النقدي تم اكتشاف أنّ الفوارق بين الخطاب الديني «الرسمي» - خطاب المؤسسة الدينية - والخطاب الديني المعارض - والموصوف عادة بالمعتدل في الإعلام الحكومي - من جهة،وبين خطاب الجماعات الموصومة إعلاميًّا بالتطرف - فوارق سطحية لا تتجاوزأفق «المنطوق». وتنعدم الفوارق بين هذه الخطابات من حيث «المنطلقات الفكرية» التي يتأسس عليها الخطاب معرفيًا، ومن حيث «آليات» ووسائل إنتاج الخطاب. والنتيجة الأكثر مفاجأة كانت هذا التماثل بين «الخطاب الديني» في

مجمل اتجاهاته المشار إليها وبين «الخطاب السياسي» للسلطة الحاكمة، خاصة في الاعتماد على مفهوم سياسي «للحاكمية»، بمعنى احتكار الحقيقة التي تؤسس احتكار السلطة.

خاتمة:

ثم وقعت أحداث الحادي عشر من سبتمبر، فلم تربك ضحاياه المباشرين فقط، وهو أمر طبيعي، وإنما امتد الارتباك لهذا الجزء من العالم الذي نعيش فيه باعتباره الحاضنة الأولى للإرهاب الذي ارتكب هذه الجريمة. اتخذ الارتباك عندنا بعدين متعارضين: إحساس بالشماتة أنّ قوة ما استطاعت أن تنال من هيبة الاستكبار الأمريكي، هذا الاستكبار الذي تجلّى في التأييد غير المشروط للممارسات القمعية التي يمارسها الاحتلال الصهيوني الاستيطاني ضد أهل الأرض الأصليين من قتل للأطفال وهدم للبيوت وتدمير للحياة، وهي الممارسات التي كانت قد صارت زادنا اليومي منذ سبتمبر ٢٠٠٠، أي قبل عام من زلزال الحادي عشر. وربما اختلط بإحساس الشماتة إحساس بالفرح الخجول عند البعض، والفرح الفخور عند البعض الآخر؛ لأن الذين أنزلوا هذه الإهانة البالغة بالصلف الأمريكي ينتمون إلينا.

لكن هذه الأحاسيس امتزجت بخوف مشروع من تزايد حدّة الاتهامات بالإرهاب للمسلمين جميعًا بلا تمييز من جهة، ومن إلصاق صفة الإرهاب بالإسلام عقيدة وشريعة وتاريخًا من جهة أخرى. في مواجهة هذا الخوف انبرت الأقلام وارتفع صوت الحناجر كتابة وخطابة دفاعًا عن الإسلام والمسلمين وتبرئتهما من جريمة الإرهاب. وفي هذا السياق الملتبس تعالت أصوات المصلحين من المفكرين والساسة، بل ومن بعض رجال الدين، بضرورة «تجديد» الخطاب الديني لإزالة الالتباس وبيان الوجه الحقيقي «للإسلام»، وجه التسامح والمحبة والسلام..إلخ. ولم تكن دعوة «التجديد» في مجملها استجابة للضغوط الأمريكية المتزايدة لإصلاح التعليم، وخاصة التعليم الديني، وإزالة كلّ ما من شأنه أنْ يحضّ على الكراهية أو يدعو إلى الحرب ضد الكفار والمشركين من الكتب المدرسية. ولكن لا يمكن في نفس الوقت تجاهل أثر هذه الضغوط في انبثاق الدعوة بهذا الزخم وبهذا التواتر عبر كل قنوات البث والتعبير.

حين شاهدت سقوط برجي مركز التجارة العالمي في نيويورك على شاشة التلفاز من مسكني في هولندا، وتأكدت أنه لم يكن عرضًا سينمائيًا، لم يكن أول ما تبادر إلى ذهني سؤال «من الفاعل». كان عقلي مشغولاً بقضية مقارنة رد الفعل عالميًا ودوليًا إزاء «المصاب الأمريكي الفادح» مع الموقف المتخاذل للمجتمع

الدولي كلّه إزاء مأساة الشعب الفلسطيني. قلت في نفسي: «ليس الدم هو الدم، العالم الذي استمرأ مشهد الدم الفلسطيني يسيل كلّ لحظة سينقلب رأساً على عقب من هول سفك الدم الأمريكي». وكان هذا بالضبط ما حدث، وأحسست بمهانة تزايدت حدّتها يوماً بعد يوم.

هكذا بدأت أمريكة حملتها ضد العالمين العربي والإسلامي باسم محاربة الإرهاب. ورغم أنّ الحرب التي شنّتها أمريكة ضد الشعب الأفغاني لم تسفر عن تدمير قواعد الإرهاب بقدر ما قتلت من الأبرياء، فقد مدّت أمريكة ذراع قوتها العسكرية ضد شعب العراق تحت الادّعاء نفسه أولاً، ثم تطوّر الأمر من دعوى «محاربة الإرهاب» إلى «تدمير أسلحة الدمار الشامل في العراق»، فالقضاء على النظام الديكتاتوري و«تحرير» شعب العراق من سطوته وبناء مجتمع عراقي ديمقراطي يكون نموذجاً يتبع في هذه المنطقة من العالم.

والخلاصة التي ننتهي إليها هي أنه لا يمكن إذن أن يكون نهج الإصلاح والتجديد المطلوبين الآن هو النهج نفسه الذي جرى عليه الإصلاح وما يزال. نحتاج إلى إبداع أسس جديدة تتجاوز استراتيجية الاحتماء بالتراث والماضي إلى إبداع أسس جديدة للمقاومة لا لمجرد الحماية. وحين نقول إبداع أسس جديدة فإننا لا نعني تجاهل التراث أو الإلقاء به في سلة المهملات؛ فما من ثقافة استردت عافيتها دون الحفر عن أسس أعمق في تراثها لإقامة بنائها. والحفر هو تتبع الجذور وتعريتها، بينما ما نقوم به الآن هو نوع من «النبش» بحثاً عن حلول جاهزة نقوم بتركيبها على مشكلات جديدة. الحفر بتتبع الجذور وتعريتها هو ما نعنيه بمنهج النقد التاريخي الذي يحمل أسئلته من الحاضر والواقع، من الآن والراهن، ولا يتردد في إبداع إجابات غير مسبوقة في الماضي وإن اعتمدت على أسس من جذور مطمورة.. هل نرتفع إلى مستوى التحدي، كما ارتفع الفلسطيني في مقاومته للمحتل فأبدع أدواته، وكما نأمل أن يرتفع الشعب العراقي فيبدع أدواته؟ يحتاج الفعل المبدع للفكر المبدع بنفس القدرة التي يحتاج به الإبداع الفكري إلى التعلم من إبداع الفعلة.

❖ ❖ ❖

٢٠٠

القيم الإنسانية والقيم الكونية

د. يوسف سلامة *

لئن كانت العولمة في أيامنا هذه واقعاً موضوعياً، وتلك حقيقة لا مراء فيها، فإنَّ هذا الأمر يقتضي منّا أن نفكر على جبهتين مختلفتين: الأولى أن نحاول تفهم لماذا كانت القيم التي ترسيها العولمة هي قيم سلبية في مجملها لأنها في النهاية هي قيم الاستهلاك والعدوان والاحتلال إلخ. وهذه القيم - الاقتصادية والسياسية - تشير إلى أنَّ العولمة هي الصورة الأخيرة من التطور الحضاري للإنسانية، مجسدةً في أعلى مرحلة بلغها تطور الرأسمالية العالمية.

(*) د. يوسف سلامة: باحث ومفكر من سورية. أستاذ الفلسفة بجامعة دمشق.

ولو أنّنا نظرنا في العلاقة التي كانت قائمة بين الأمم القويّة والأمم الضعيفة في الحقبة السابقة على ظهور الرأسمالية العالمية، لوجدنا أنّ هذه العلاقة مشابهة لما هو قائم اليوم من علاقة بين الإمبراطورية الأمريكية وبين الأمم الضعيفة في عالمنا الراهن وهذا يعني أنّها قد كانت، وما زالت، علاقات محكومة بالقوة أو بإرادة القوة بصورة أدق، الأمر الذي جعل منظومة القيم في الماضي والحاضر، على ارتباط وثيق بإرادة القوة أو بالميل إلى هيمنة القوي على الضعيف.

وعلى ذلك فإنّ قيم العولمة التي تبدو من وجهة نظرنا قيمًا سلبية ليست هي كذلك إلاّ لأنّنا نحن معاصرون لها ونعاني من آثارها السلبية التي تتركها علينا في الميادين كافة، وبالمثل فإنّ الشعوب التي تعرّضت بلادها للغزو وثقافتها للانتهاك قد كانت تحمل المشاعر نفسها، بصرف النظر عن الطابع الإيديولوجي الذي كان الفاتح أو الغازي يحاول أن يغلّف به فتحه لتلك البلدان أو يسوّغ به هيمنته على تلك الشعوب.

ومن المؤكد أنّ كلّ فتح وغزو وهيمنة لابدّ أن يستتبع مقاومة من نوع ما. وبالطبع فإنّ المقاومة ليست بالأمر المستحدث في تاريخ الإنسانية، ذلك أنّ جميع الشعوب التي عانت من الاحتلال والانتهاك قد قاومت المحتلّين والغزاة. وهذا يعني أنّ جميع الشعوب قد أنتجت لأنفسها (ثقافة مقاومة)، واستحدثت من ثم من القيم ما يُعلي من شأن المقاومة والتمرد والتحرر ووضعته في وجه الغازي لتواجه به ادّعاءاته الإيديولوجية المختلفة التي تحاول أن تجعل من الفتح والغزو حدثًا إنسانيًا وطبيعيًا يعود على أصحاب البلاد المفتوحة بالخير والنفع بأكثر مما يعود على الفاتح والغازي نفسه.

عندما نتحدث عن القيم الكونية، فإنّ كلّ ما نقصده من وراء ذلك إنّما يتمثل في السعي إلى تأسيس المقاومة على أسس راسخة من الشرعية والأخلاقية. على أنّ المقاومة ههنا ينبغي أن لا يفهم منها أبدًا أنها تشكل دعوةً إلى الخروج من هذا العالم أو إلى تجاهله أو إلى الانكفاء السلبي بعيدًا عن المشاركة الفعلية في الحياة الواقعية للكون الذي نحيا فيه. ذلك لأنّ مطلبًا من هذا النوع هو مطلب مستحيل ومتناقض، فضلاً عن أنّه غير ممكن، ذلك لأنّنا لو شئنا أن نفعل ذلك، لما تيسر لنا أن نحيا خارج العصر الذي وجدنا فيه، ولذلك فإنّ خير وسيلة لمقاومة العولمة، أو أيّ تجلّ من تجليات الحياة التي نرفضها ونتمرد عليها، إنّما يكون بالمشاركة الأكثر عمقًا وفاعلية في حياة العالم. وهذه المقاومة إنّما تتم باستحداث أنماط من القيم تكون أكثر عدالة وأخلاقية وإنسانية ومحاولة فرضها – جزئيًا أو كليًا – على العالم الذي نرفضه أو نتمرد عليه. وبغير ذلك لا يكون للمقاومة من معنى جدي، اللهم إلا إذا كان ينظر إلى المقاومة نظرة طفولية تنتهي بصاحبها إلى الاعتقاد بأنّ ثمة قوىً خفية ستضطلع

بتحمل عبء فعل المقاومة بدلاً منا بصورة حتمية لا شك فيها.

وفيما يتصل بجذور القيم التي تصب في النهاية في إطار العدوان وفي إطار اعتداء الإنسان على أخيه الإنسان وميل الإنسان إلى التوسع في كلّ مكان على حساب أخيه الإنسان، فإنّ الإنسان، من الناحية الأنطولوجية، يتكون من بعدين أساسيين لعلّهما أن يفسرا لنا لماذا كان الأمر على هذا النحو ولم يكن على غيره.

العنصر الأول هو عنصر (العقل) وهو عنصر معرفي مهمته التعرف على العالم من حوله وإدراكه إدراكًا صحيحًا، وتحصيل معرفة مطابقة بالطبيعة والإنسان والمجتمع، ومن ثَمّ فقد كان العقل في معظم التطورات التاريخية في الحضارات السابقة يقوم بهذه الوظيفة المعرفية التي يمكن أن توصف بصورة أو بأخرى بأنّها (محايدة)، لقد استخدمت الحضارات السابقة (العقل) ومازالت تستخدمه حتى اليوم بكونه أداة يستطيع أن يتعمق العالم والطبيعة والإنسان، وتنتهي مهمته عند تقديم الحقيقة أو جملة الأنساق المعرفية التي تمكن من ترجمة الحقيقة إلى فاعلية أو عمل.

أما العنصر الثاني في البنية الأنطولوجية للإنسان، فهو (الإرادة). و(الإرادة) بطبيعتها مضادة للعقل ومعارضة له. ونشير هنا لـ (الإرادة) بجملة العناصر التي تشكل الجانب الغامض في الإنسان، الجانب الذي ينحلّ في النهاية إلى صور مختلفة من الميول العدوانية والتوسعية التي يحاول الإنسان أن يمارسها في العالم على حساب غيره من البشر. وبهذا المعنى فالإرادة هي مرادف القوة أو هي ذلك الميل لممارسة ضروب من القوة غير محددة وغير معلومة وتكاد تكون لا متناهية تكشف عن نفسها عبر الحضارات المختلفة وعبر التجليات المتنوعة للنشاط الإنساني. إنّها باختصار إرادة القوة وليست القوة المجردة وحدها.

وممّا يؤسف له أنّ العقل قد كان دومًا خادمًا للإرادة أو هو يعمل في خدمة الإرادة، إنّه يحقق المعرفة ويحقق الفتوح العلمية والمعرفية غير أن الإرادة بطبيعتها شبه العدوانية وبما تنطوي عليه من غرائز نحو السيطرة والتسلط وفرض القوة، هي التي كانت دومًا وما زالت في الغالب الأعم توجه العقل وتسيطر عليه فتحوله إلى مجرد أداة، بينما تصوغ الإرادة نفسها في قيم وفي صور إيديولوجية مختلفة فتسوّغ العدوان وتنظيه - إن جاز التعبير - بصور لا متناهية من الإيديولوجيات والإيديولوجيا بطبيعتها ليست أكثر من وعي زائف يحاول أن يخفي المقاصد الحقيقية التي يسعى إليها واضع الإيديولوجيا أو المنتفع والمستفيد من هذه الإيديولوجيا.

ومن هنا فإن سيطرة (الإرادة) وغياب (الحرية) الحقيقية التي لا يكون العقل عقلاً حقًا إلا بها، وشرطهُ الاتحاد بين العقل والحرية، فنكون ههنا بإزاء المَلَكة

العقلية وهي تمارس فعلها ووظيفتها ودورها، ومن هنا فسيطرة الإرادة على العقل هي التي أوجدت كل ضروب العدوان وكل ضروب السيطرة والسلطان الذي يفرضه الإنسان على أخيه الإنسان. وما القيم العولمية اليوم التي هي في مجملها قيم سلبية إلا حصاد ونتاج طبيعي لهذه النزعة العدوانية المسيطرة على الحياة الإنسانية والتي تضع المصلحة فوق كل شيء وتنزل القوة المنزلة الأولى بين جميع القيم الإنسانية وتُعلي من شأن السيطرة التي يفرضها الإنسان على أخيه الإنسان. وهذه العلاقة المشوّهة بين العقل والإرادة هي ما أدّت إلى ولادة ما عُرف اليوم تارة باسم صدام الحضارات وأخرى بصراع الحضارات إلى غير ذلك من المسميات التي إنّما تكشف في الحقيقة عن سلطان الإرادة الموجّه للعقل، وبدلاً من أن يتحرّر العقل نفسه ويتحد بالحرية فننتقل بذلك إلى صورة جديدة من صور الوجود الإنساني.

ذلكم هو السبب العميق - فيما نرى - من الناحية الفلسفية والأنطولوجية لهذا العنصر الذي يتبدى في حياة الإنسان بكونه عنصر العدوان والسلطان والسيطرة الذي يفرضه الإنسان على أخيه الإنسان.

ويبدو أنه ليس ثمة سبيل للانتقال من هذا الواقع الذي صاغته إرادة القوة بمفردها إلى واقع جديد يكون ثمرة للمقاومة الحقيقية التي لن يتأتى لها أن تكون مقاومة إنسانية إلاّ إذا تحقق الاتحاد بين العقل والحرية اتحادًا صميميًا. وهذا الأمر مشروط بالانخراط في تأملات فلسفية تسمح لنا بأن نقدّم اقتراحات مختلفة ربّما نتمكن بفضلها من إنتاج مجموعة من القيم الإنسانية التي نهاجم العولمة بها بأن نحاول دمج هذه المجموعة من القيم في كيان العولمة ذاتها.

ويبدو أنّ التفكير في إنتاج قيم كونيّة يستلزم أوّلاً وقبل كل شيء التمييز بين (الكونية) و (العولمة). ذلك لأنّ (الكونية) تشير عندنا إلى شيء مختلف عن العولمة. فالعولمة فعل مقصود ينتجه التحكم الاقتصادي والاستئثار بالقرار السياسي، في حين أنّ الكونية تشير إلى نزعة إنسانية يشترك الجميع في إنتاجها، ويتحاور الجميع بشأنها، ومن ثم تكون القيم التي نطلق عليها اسم (الكونية) ثمرة للحوار الحر بين بشر متساوين.

وربّما توصف (الكونية) التي نذافع عنها هنا بأنها مجرد نزعة طوباوية. لقد أفلح الأدباء والشعراء والفنانون في أن ينتجوا هذه النزعة وكانت دومًا ذات دور فعّال في معارضة الوقائع وفي التصدي لكل مظاهر العدوان في الحياة الاجتماعية والفردية للبشر، إذن لتكن نزعةً طوباوية إنّها مع ذلك ذات وظيفة تستطيع أن تلعب دورًا ما في مناهضة الصورة المتوحشة للعولمة بما قد تنتجه من قيم إيجابية قادرة على التصدي لأكثر الجوانب سلبية في البنية العولمية الراهنة.

ويبدو أنّه لن يتحقق لنا شيء من ذلك إلا إذا شرعنا في جهد صادق يستهدف أن نعيد للعقل كرامته بأن نحرره من سلطان الإرادة الغاشمة، ولا تتحقّق الكرامة للعقل إلا إذا نجح في استعادة استقلاله، وهو ما لن يتحقّق إلا إذا هبطنا - إراديًا - المنحدر الذي صعدناه بصورة لا إراديّة، لنعود إلى الينابيع الحقيقية للعقل والعقلانية. ذلك أنّنا ما لم نحرر العقل من سلطان الإرادة ومن سلطان الغرائز - سلطان غرائز القوة والعدوان - فإنّ العقل سيظل خادمًا لهذه الغرائز، وهذا يستلزم منّا أن نحرّر العقل ونعيد له حريته وهيمنته وسلطانه على نفسه وعلى العالم من أجل أن نصوغ مجموعة من القيم التي يمكن لجميع البشر العقلاء أن يتفقوا حولها وعليها.

إنّ تمتع العقل بكرامته وحريته من جديد، والعودة إلى الينابيع النقية لهذه العقلانية من شأنه أن يجعل فكرة الحوار ممكنة. وما لم يتحقق هذا التحرر للعقل وفكه عن سلطان الإرادة، وجعله سيّدًا لنفسه بدلاً من أن يكون خادمًا لسلطان الإرادة، فإنّنا سنكون في هذه الحالة كمن يسير في اتجاه العولمة بل نؤكد هذا الاتجاه.

إنّ تحرير العقل واستعادته الثقة بنفسه والإيمان بأنّ قيمه إنّما هي قيم إنسانية، كونية وشاملة هو السبيل الأوحد لأنْ نشتق من حرية العقل هذه أو من هذا الاتحاد بين العقل والحرية مقدرةً جديدة على الحوار تسمح لنا بأن نعيد للقيم الإنسانية وللمذهب الإنساني بصفة عامة وللرؤية الإنسانية إلى العالم مكانتها المناسبة في حياتنا المعاصرة. ذلك أنّ النزعة الإنسانية نزعة ماثلة في كل الثقافات بحيث لا يمكن قصرها على الثقافة الأوروبية في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، فالثقافات الشرقية القديمة من هندية وصينية ومصرية وفارسية وعربية إسلامية فيما بعد، فضلاً عن الثقافة اليونانية القديمة، قد انطوت كلّها على نزعات إنسانية. ومن الممكن للعقل الإنسانيّ المتحرّر أن يكون هو القاسم المشترك بين هذه النزعات الإنسانية، ومن ثم بوسعنا استنادًا إلى هذا العقل المتحرّر نفسه أن ننشئ منظومة من القيم التي يكون من شأنها مساعدتنا في إنشاء مشروع حضاري حواري يستند إلى الطبيعة الإنسانية الحقيقيّة بعد أن تكون هذه الطبيعة قد عادت إلى ذاتها من اغترابها. ذلك لأنّ الثقة بالإنسان هي حجر الزاوية في هذا المشروع. وفي اللحظة التي نفقد فيها ثقتنا في الإنسان، فإنّنا نكون في الحقيقة نسير في الاتجاه المؤدّي إلى عكس الهدف الذي رسمناه لأنفسنا بوصفه طموحًا كونيًا يحدُّ من سلطان العولمة ومن شأن الضغوط التي تثقل كاهل الإنسان بها، ويرتقي بالإنسان في الوقت نفسه إلى مستوى الكائن العاقل والحر الذي يستطيع أن يضع قيمه التي سيسترشد بها في إنتاجه للعالم الأفضل الذي يمكن له أن يحيا فيه.

الإبداع

قصة

٢٠٦

عن القصة القصيرة في سورية

عن القصة القصيرة:

القصة القصيرة في سورية فن متقدم، ليس هذا ما تقوله هذه القصص الجديدة، فحسب، يقول أيضًا، وقبلاً، تاريخ القصة القصيرة في سورية وإنجازاتها، بدءًا من الروّاد المؤسسين الأوائل، علي خلقي وميشيل عفلق وفؤاد الشايب وعبد السلام العجيلي، ومرورًا بالجيل الذي صنع «ظاهرة» القصة القصيرة في سورية، وأعطى هذا الفن شرعيته وجدارته، أعني جيل سعيد حورانية ، وحسيب كيالي ، وزكريا تامر، وجورج سالم وليد اخلاصي ،

ومحمد حيدر، وحيدر حيدر وغيرهم، ووصولاً إلى جيل السبعينات الذي أعطى للقصة مذاقًا شاعريًا آنًا، وقاسيًا آنًا آخر، فكان خلاصة تأليفية لتجربة الجيلين السابقين، مثلما كان ابنًا شرعيًّا وبارًا للسابقين، سواء في القصة التي كتبت قبله في سورية، أو في الثقافة العربية عمومًا، فما من كاتب قصة قصيرة في هذا الجيل، جيل المد الإشتراكي والوحدوي العربي، لم تدخل في تكوينه أعمال يوسف ادريس ويوسف الشاروني ونجيب محفوظ، وجيل الستينات المصري، أو كتابات القصاصين العراقيين وتجاربهم.

أين تقف القصة القصيرة في سورية اليوم وعلى أبواب القرن الحادي والعشرين، وخصوصًا بعد أن صمت أو كاد معلّم السرد القصصي المدهش عبد السلام العجيلي، وبعد أن توفي كاتب قصة الاغتراب والموت جورج سالم، مثلما صمت ثم رحل سعيد حورانية الورقة الرابحة بيد «القصة الواقعية» ونجمها السحري، ثم هاجر وابتعد زكريا تامر معلّم الستينات ووردة القصة السورية المتضوعة؟! أين تقف القصة القصيرة في سورية اليوم بعد أن صار جيل السبعينات صوتًا نائيًا وكأنّه يأتينا من أقاص نائية، فالسبعينات تبدو بعيدة، وبعيدة، مثلما تبدو بعيدة الآمال والأحلام والأشواق التي حركت هذا الجيل، فكانت دافعه للكتابة، مثلما كانت رؤاه وحبره الذي منه اغترف، فكتب ونشر.

تقف القصة القصيرة في سورية على أرض صلبة وخصبة معًا هذا ما يقوله تاريخها وإنجازاتها السابقة، ونأمل أن يكون هذا ما يقوله حاضرها وواقعها، أو هذا ما تقوله هذه الباقة المختارة من قصص الأجيال الجديدة في سورية، والتي بدأ أغلبها بدأ الكتابة حديثًا. مرة أخرى، نأمل أن تقدم هذه القصص صورة صادقة، وحبّذا لو كانت بهية، للمشهد القصّصي الجديد في سورية، وفي كل الأحوال، نأمل أن تكون هذه القصص الفائزة، تمثيلاً للأجيال الجديدة من القصّاصين السوريين، هؤلاء الذين أبقوا القصة القصيرة، هذا الفن الرهيف والأثير، مستمرًا، ومصانًا في أعماق قلوبهم، بعيدًا ومتعاليًا عمّا ماهو سائد ومنتشر اليوم من ثقافة استهلاكية ضحلة ومسطحة لا تني الصحف والمجلات عندنا تركض وراءها

مروّجة لها، مما حرم القصة القصيرة الجديدة منبرها ووسيلة إيصالها، وربما بالتالي: جمهورها. فعسى أن يكون في هذا الملف بعض من تعويض وتقديم.

م.خ

هذه قصص قصيرة ومختارة من المجموعات الفائزة الثلاثة الأولى في مسابقة حنا مينة للرواية والقصة القصيرة التي أقامتها وزارة الثقافة عام ٢٠٠٣م ستنشر الوزارة الروايات والقصص الفائزة ضمن سلسلة الكتاب الأول، خلال عام ٢٠٠٤م.

❖ ❖ ❖

الحب والمعجزات*

قصة

رضوان وحيد طالب

إنها تلد.

قطع إقامته، وأوقف أعماله، وطار من فوره عائدًا إلى أرض الوطن. طار بجناحين من فرح وخوف. ودون أن يلتقط أنفاسه، اتجه إلى المشفى حيث حبيبته تنتظر مولودها بين لحظة وأخرى، وما إن رآها حتى خفق جناحاه الاثنان فرحًا؛ وضاع ذاك الخوف الذي يتكلفه كل ذوي الوالدة خاصة في ولادة البكر.

(*) القصة الفائزة بالجائزة الأولى من المجموعة القصصية «حبلا هام وينغولاس».

لقد كانت السعادة تغلف المكان بحيث لا تترك شعوراً مغايراً يتسرب ليشوب هواء الغرفة، بل إنّها – السعادة– كانت كماء يملأ المكان ويغلقه فيسبح الجميع فيه بحبور كأنّهم مخلوقات مائية. وهناك في وسط الغرفة جلست تلك الحورية الصغيرة بكامل ألقها وأنقى حالات جمالها. الجمال يزيد وينقص، ويتحدثون عن التغيرات التي تصيب الحامل، ولكن هذه الـ..المعجزة تزداد تألقاً لحظة بعد أخرى حتى لتظن بما يحدث في ذلك الجسد على الأرض. وحتى الجسد، إنه لا يحس بأدنى وعكة أو نخزة ألم فماذا يتحدثون عن آلام المخاض!! أم إن هذا البطن الصغير لا يقبع بتسعة أشهر مرّت؟!

وكما تتنقل المخلوقات المائية الجميلة من حوض إلى آخر دونما معرفة بالطريقة؛ وجد الكل أنفسهم في البيت. شعور الفرح يطغى على كلّ التفاصيل حتى إنهم لم يعرفوا كيف ومتى عادوا إلى البيت. كلّ الذي عرفوه أنّ الطبيب قرّر منح الجنين بضعة أيام تهيّئه لولوج شكل الحياة الجديد هذا.

- اليوم أو غداً أو بعد غد .. سأصير أماً.

صاحت بتصميم وفرح وتقافزت كفراشة رشيقة كأن ما بها ليس حملاً. والفرح الغامر يطغى على كل التفصيلات والجزئيات والملاحظات. الفرح مع هذه الحلوة خمرة ثمل بها الجميع وتوزعوا في البيت يجهزون للسهر والاحتفال. وهذا الطائر حبيبها أذهلته السعادة، ولكنها لم تمنعه من سماع همسة لم يدر من أين بُثت. توقف برهة لينظر حوله فلم يجد أحداً إلا الفراشة كأنّ الكل أشباح اختفت.

- صحيح ! ماذا تلدين؟ أقصد كيف صرت ، حامل ، ؟!

قلبت شفتها السفلى لجهلها التام ولم تتوقف عن الرقص. هو أيضاً ابتسم لها ورفع حاجبيه المستغربين.

إنهما لم يتزوجا بعد، لم يتزوجها ولا مرة وهي لم تفعل ذلك أبداً. لذلك بقي سعيداً رغم حالة عدم الفهم. ولكنه شعر بأنه يعيش حلماً يصير فيه المستحيل واقعاً واللامعقول معقولاً. وقرر أخيراً أن يتمسك بكل ذرة من هذه الحلاوة التي بدأ يحس بها في فمه، في دمه، فأسبل جفنيه واتّحد بحلمه، ثم ما لبث حتى أخذته غفوة. وراحت الغفوة تطول وتطول لتقلص المسافة بين الحبيبين وتهيّئ ولادة طبيعية.

❖ ❖ ❖

٢١١

إزالة التوتر*

قصة

محي الدين الشعال

«آ . آ . . آ .. » صرخة، دوت في أرجاء الحي. أحالت هدوء الظهيرة الحارقة إلى حركة سريعة عمّت الأنحاء . استيقظ الجيران من قيلولتهم، هرعوا بثياب النوم خارج بيوتهم. قفزت النسوة باتجاه النوافذ المهتزة، مستطلعه ما الخبر. تمسكت الصغيرة بأمها ، الذاهلة لوهله، والمتوجهة نحو باب الجيران سائلة ما الخطب. رجفت النجوم على أكتاف عناصر الشرطة في أوّل شارع واستنفرت لنجدة صاحب الصرخة الجبارة.

(*) القصة الفائزة بالجائزة الثالثة من المجموعة القصصية (الأصبع السادس).

تراكض الجميع نحو مصدر الصوت - بيت أبي سامر - الجيران ، الأطفال ، عناصر الشرطة، حتى قطط الشارع القابعة في زوايا الحاويات العفنة . خرج رأس أبي سامر من خلف الباب بخجل وقال والتلعثم راقد على لسانه : اعذروني يا جماعة، فابني سامر يُحَضّر لفحص البكالوريا وازداد توتره فحاول إزالته بالصراخ!!

انفض الجمع على خير. وذهب كل إلى بيته ؛ وهم يضحكون على طلاب آخر زمن. ومنذ ذلك اليوم بدأت الحكاية.

الساعة الثانية بعد منتصف الليل. هدوءٌ يعم المكان. الجميع في فراشهم نيام. وإذا بثلاث طرقات تدق جدران البناء توقظ الحي والجيران. وتتبعها أخر متتابعات توقظ الكبير والصغير والرضيع في السرير. تعلو الصرخات، تليها الزفرات . ومن ثم حركة الأقدام باتجاه بيت أبي سامر، الذي يعتذر مجددًا، لأنّ توتر ابنه لم يفكه سوى سمفونية بيتهوفن التاسعة.

وهكذا أصبح هو وابنه وفحص البكالوريا سلسلة من التوتر. فساعة ، يدرس في المصعد لأنّ التغيير في الدراسة يخفّف التوتر . فما إن تفتح باب المصعد حتى تفاجأ بأحدهم مكوم على أرض المصعد. أو قد تجده متعلقًا بأحد أغصان شجرة النارنج،لأنّ الطبيعة تزيل التوتر . أو ربما وبقليل من الحظ، وجدته مدلدلاً من سور البناء، لأنّ التشقلب أيضًا يزيل التوتر.

وبقي الحال هكذا مدة شهرين حتى انقضى الامتحان. والجيران صابرون كرامة للرجل الطيب. وما لبث أن ذاب الثلج وبان المرج. وما إن سمعت الجيرة ذلك حتى ركض الجميع باتجاه بيت أبي سامر ، ليسمعوا من زوجته: أن وزارة التربية - أصلحها اللهّ- قد ضربت الطلاب ! لذلك فإن ابنها المحروس سامر لم يستطع اجتياز الامتحان رغم كل محاولاته لتخفيف توتره. وبناء عليه سوف يعيد الامتحان لعلَّ وعسى..

ويعد لحظات من هذا الخبر، شُوهِد الجيران على أرض المصعد، ومدلدلين من على سور البناء وفوق شجرة النارنج. وسُمِعَ صراخهم حتى أطراف المجرة وظلت موسيقى بيتهوفن - القدر يقرع الباب - تدق في بيوتهم ليل نهار في محاولة لإزالة التوتر.

الماراثون

الساعة الآن الثانية إلا ربعًا. عادة يستغرق الطريق بالحافلة نصف ساعة. أمَّا اليوم فهو استثناء! منذ عشر دقائق، لم تتحرك حافلتنا أكثر من أربع إنشات. وبصراحة منذ أن تمَّ إخضاعي لدورة تدريبية مسائية وأنا في حالة أسوأ من الضياع.

الثانية والثلث يصل الباص الذي يقل أحمد - صغيري الوحيد - ويجب أن أكون هناك حتمًا وإلا..

ضغطي وصل المئة والحافلة في مكانها لم تتزحزح. صوت صفير يتعالى تلتفت رؤوس الركاب إنَّها سيارة إسعاف. يقترب صوتها وتطلق السيارات الأخرى زمورها يتعالى الضجيج وتلوح يد الشرطي لسربنا بالمرور.

أخيرًا وصلت. الثانية والنصف تمامًا ولكن لا أثر لأحمد. يلفني القلق.

- يجب أن يكون هنا منذ عشر دقائق. زمور خشن، يظهر الباص من بعيد. ينزل أحمد بخفة ورشاقة تبتسم مشرفة الباص.

- إنه الازدحام، آسفة!!

- لا عليك، شكرًا!!

على التأخير طبعًا. فلولا ذلك لا أدري ما الذي كان سيحدث.

يقفز أحمد طوال الممر الموصل إلى البيت. عندما أراه يطير كالفراشة أنسى تعبي والعمل والدورة التدريبية.

- آه يا إلهي الدورة التدريبية!

ألهث على الدرج وأفتح الباب أرمي حقيبتي وبسرعة إلى المطبخ.

- أحمد غيِّر ثيابك وتعال إلى الطعام.

هذا الصغير أين اختفى.

- أحمد هذا ليس وقت الاستغماية. تعال حالاً.

- ماما، ماما، ماما!!!

هاهو يدور حولي كعصفور الجنة. حيويته تنعش قلبي. عيونه الضاحكة تحيي روحي.

ولكنه ورغم كل ذلك مشاغب كبير لا يهدأ ولا يرحم.

بعد صراع مرير انتهى الغداء. لم أعرف كيف تناولت طعامي؛ رشاش من الشوربة يملأ المكان، مـــلاعق على الأرض، بقع الدسم حول فمه الصغير وعلى ثيابي.

- أين وضعت حقيبتك؟ فقد بدأت رحلة البحث عنها! ثم عن أحمد المختبئ في إحدى الخزائن ربما. يكور جسده الصغير بين قطع الأثاث وينتظر لحظة الانقضاض علي بعدما يكون صبري قد نفد.

- أكتب حرف الفاء. ريثما أنظف الفوضى التي سببتها.

أعود فأرى فيلا أو ربما زرافة. أمَّا حرف الفاء فقد ابتلعه حوت ضخم أو لعلَّه الفيل.

- إبدأ من جديد، امسك القلم واكتب حرف الفاء.

قصص كثيرة يرويها، بعضها حدث وأغلبها لم يحدث ،أو ربما كان يريدها أن تحدث ،بطريقته هو.

- ماما وضعت لي الآنسة نجمة ذهبية.
- ممتاز يا ماما.
- لكن سعيد..
- لابد أن الحوت ابتلعه.
- كلا ، لقد طار!

لم يتبق وقت. السادسة يجب أن أكون في دورتي. نصف ساعة يقضيها صغيري وحيداً، وقت مستقطع بيني وبين أبيه لحسن الحظ أنّه وقت برامج الأطفال يجلس أحمد ولا يتزحزح. عيناه الصغيرتان مندهشتان بالحركة والألوان.

الثامنة والنصف أعود منهكة أجر قدميّ جرًا

- أهلاً بعودتك. كيف كان يومك؟
- ممتاز ! أين أحمد؟
- نام باكرًا. كان في غاية الهدوء والاتزان.
- حقًا ، غريب!
- ألن تضعي لنا العشاء.
- العشاء!!!
- حسنًا ، حسنًا، سأضعه أنا.

تتربع شمس الظهيرة كبد السماء. وتزهو علينا بسياطها الحارقة. الساعة الثانية تمامًا وأنا ما أزال في الحافلة. ألتفت للخلف. أتراها تأتي سيارة الإسعاف ثانيةً لإنقاذي؟

* * *

٢١٥

هــو... هــي*

قصة

عبد الناصر سليمان العايد

أحيانًا يستمر الخريف مشمسًا ودافئـًا، كأنّه امتدادٌ لطيفٌ للصّيف، ويجود إذ ذاك ببعض الثمار بعد أوانها.

كأنّها مفاجأة أثارت طفولته عندما عثر على إحداها ذاتَ أصيلٍ في الحقل الذي يلي دارهم .

أطبق على ثمرة الخيار الصغيرة اللامعة كفَّه، وزيادةً في الحِرْص دسَّهما في جيبه، وخفَّ مفعَمًا بالانفعالات إلى الدغْل الكثيف، حيث الأسرار والعزلة الموحية الجميلة.

(*) القصة الفائزة بالجائزة الثانية من المجموعة القصصية «الاحتراب».

لم قبل أن يلجَ الدغل ابنة الجيران.. وقف هنيهةً وفكّر.. كانت شقراء، يزيدها شحوب الأصيل جمالاً.. ويزيده شهوةً.. كان يفكّر بها كلّ يوم تقريبًا، لكن الوسيلة أعيته. خطَرَ له أنّه يستطيع أن ينالَها الآن إن لوّح لها بالثمرة الفريدة.. إن ضحّى بجزء منها.. ولِمَ لا يضحّي؟! مادام ذلك سيُتِمّ مسرّتَه!

ودون الإغراق في التفكير مضى إليها.

أسقطتْ دمية القماش والقطن، وقفزت إليه بلهفة مستفهمةً ما إن أفرد كفَّه الصغيرة عن الثمرة اللامعة.

لفّق توًا «خرافةً» طويلة عن الخيارة وكيفية حصوله عليها، لم تأبه لها.. وتسمّرت عيناها الواسعتان بذهول على الجيب الذي غيّب الخيارة مجددًا كأنها عصفورٌ يُخشى أن يفرَّ في أيّة لحظة. أشار أخيرًا -بلا مبالاة- إلى أنه متوجّه إلى الدغل ليستمتع هناك بالطعم الذي يخال أن أحدًا لم يذُقْ مثله من قبل، فلم تعلّق، بل صعّدتْ إليه عينيها الجميلتين ضارعةً:

– أعطني منها.

– أتذهبين إلى الدغل؟

– أذهب.

أربكته إجابتُها التي لا يبدو أنها تنطوي على الفهم.. بل تستحوذ على احتمالين متناقضين. وكي يقطع الشكّ باليقين رمى رميته التالية، محاولاً أن يلقي معها أكبر قدر من الإيحاء المُدلّل «الموحي»:

– نلعب؟!

– إذا أعطيتَني نصف الخيارة سنلعب.

استشاط غيظًا، شعر لوهلة أنّها تنصب له فخًا، وأنها تفهم وتراوغ كي تحصل على ما تريد دون أن تمنحه شيئًا.. لكنه عاد فافترض أنّها لا تفهم فعلاً، وفي هذه الحالة لا يدري ما يكون ردّ فعلها إن حدّد طلبه وما يمكن أن يمنحها قبالته بشكل مباشر وواضح.. فمن الممكن مثلاً أن تهرع إلى أمها مولولةً، وهذه تخبر أباه.. ومن يدري عندها ما تؤول إليه الأمور، فأبوه قد يذبحه!! فطالما أسمعوه قصصًا كهذه انتهت بذبح الرجل والمرأة.

لكن توقه إليها كان يزداد ضراوةً، كلما خطر له أن الفرصة الدانية قد تضيع.

حتى فكرة الذبح زادته رغبة وشهوة، إذ لِمَ يعرّض رجال ونساء أنفسهم للذبح إن لم يكن لذاك لذة لا تقاوم؟

– سنلعب لعبة رجل وزوجته.

قذفها هكذا.. كما يلطم رجلٌ أعزل وجه نمر نائم..

رفعت وجهها ببطء.. مرّ ذلك كأنه سنوات..

وعندما وصلت عيناها إلى عينيه واستقرّتا هناك.. كانت ذاهلتين.

انتفض قلبه كعصفور مذعور، وخبط جدران صدره بجنون.. شفتاها كانتا تختلجان وتهمّان بإطلاق الصرخة الفاضحة الذابحة: آه.. آ آ آ آ آ آ ه.

لكنها لم تصرخ.. بل تأملته مليّاً من خلال العينين الذاهلتين ذاتهما.. ثم سرت في وجهها ابتسامة كأنها صباح.. أسبلت جفناً ورفعت آخر، وبأحرف تقطر مكراً سألته:

– من سيكون الرجل؟.. أنت؟!

عاد عصفور صدره يخبط، وشعر هذه المرة – إضافة إلى الخوف – بالحقد يسري في أوصاله ويشلّه.. أجاب مرتبكاً:

– الرجل؟.. آه الرجل.. كوني أنت.. ليس مهماً.. كوني أنت.

لكنها قررت كأن لم يجب أو كأن لم تسمع:

– إذا شئتَ أن تكون الرجل فيجب أن تعطيني كلّ الخيارة.

كاد يصرخ محتجاً، لولا أنه وجد أن ذلك يعني خلاصه من جملة المآزق التي وقع فيها، وليس مهماً إن خسر الخيارة أم لا.. لكن كي لا يبدو على ذلك القدر من الهزيمة سأل:

– لماذا؟

– لأن دور الرجل سهل للغاية.. إنّه لا يفعل شيئاً تقريباً.

وكست وجهها بالجدّية وسألته:

– أتعلم أنَّ الرجل يضرب المرأة في ليلة العرس حتى تبكي وتصرخ؟

لعنها في سرّه.. لعنها كثيراً، تمنى لو يستطيع أن يضربها حتى يدميها.. خدعَتْه وأوقعتْه في الفخ..

وتسأله العاهرة أيضاً. من أين له أن يعرف؟!

إنه لا يعرف.. ولا يعرف ومغفّل ويلعب طوال الوقت ألعاباً بريئة مع هذه الجارة التي تصغره وتعرف كلَّ شيء.. ممّن؟ وكيف عرفت؟ وكم مرة لعبتْها؟ تساءل بحرقة واستعرض سريعاً أقرانه وجيرانه من الذكور الصغار.. تمنى مجدداً لو يفترسها، ولكن بطريقة أخرى، بشبق عارم! ودَّ لو يمزق ثيابها ويقتحم عالمها الخفي وأسراره.. واضطرمت الخواطر في رأسه الغضّ متتالية كنوافير اللهب، حتى سألته:

– ها.. موافق؟

– موافق.

ودلفا متجاورين إلى الدغل، وهناك تكشفت له أمور كثيرة، كانت بجملتها.. محبطة، إذ تبدّى له أن ليس للأمر تلك

الإثارة التي كان يحلم بها، ولا المتعة ولا اللذة التي غاص فيهما خياله، بل إنه في لحظة انزعاج قرر بأنّها أمور مقرفة، تبعث على التقزّز ولا تستحق عناء ممارستها.

تأجج بالكراهية مرةً أخرى عندما رآها منهمكة في اللعبة السخيفة بنشوة مفتعلة: تريد أن تقول إنّها تستحق الخيارة ذات الرائحة الزكية. فقرر أن يسترجعها وعمد إلى تنفيذ قراره على الفور.

عاد إلى جو اللعبة التي كانت تجري حتى تلك اللحظة من طرف واحد تقريبًا وشاركها ببعض الحركات فازدادت انفعالاً وبدأت تهيم على جسده مغمضة العينين متأوهة، فشرع مستغلاً الطلاء الحيلة عليها بتنفيذ خطّته المُحكمة لاختلاس الخيارة التي دسّتها في صدرها قبل الدخول إلى الدغل.

مد كفّه بحذر تحت الثوب وجاس صدرها باحثًا برؤوس أنامله.

كان التحرّي يمضي بهدوء وسلام ورفق على بشرتها الملساء المشدودة، بل إنّها استكانت واستسلمت لحركته لسبب لا يدري ما هو، لكنه اغتبط لانشداهها من نواياه وتابع البحث بهدوء وأناة حتى اصطدم أحدُ أنامله بحلمة ثديها الأيسر الصغيرة المتصلّبة.. فانفجر الموقف بغتةً، ففي تلك اللحظة الغريبة وصل انفعالها إلى ذروته وانتفضت واختلجت وتشنّجت وأطبقت عليه ذراعيها وساقيها بقوة وصلابة لم يخطر يومًا بباله أن جسدها الرقيق يكتنفهما..

شدّت رأسه وعنقه حتى التصق وجهه بوجهها، وراحت تشهق -كالغريقة- أنصاف أنفاس محمومة.. هالته المفاجأة وألقته في الفزع، فانتفض من حضنها هاربًا، ودُهش مرّةً أخرى، فقوة ذراعيها المطبقتين على عنقه أكبر من كل قواه التي استثمرها في محاولة انتشال نفسه من بين ذراعيها وساقيها، وانتفض مرات عدّة كان فيها جميعًا كفأر صغير أُطبق عليه قوسٌ لمصيدة، قويّ تبوء كل المحاولات لدى صلابته بالفشل الخانق..

وشعر بالاختناق فعلاً، إذ إن شدّة إطباقها قد أعجزته عن فتح فمه.. ودفعه خوفُه من الموت اختناقًا إلى انتفاضة هستيريّة للتملّص باءت بالفشل..

كانت قواه تتضاءل وزمن المحاولة يتناقص مرةً بعد مرة بينما تزداد هي قوةً وعنفًا كأنّما يمتصّ جسدُها طاقةَ جسده كلما ارتجف فوقه، وبعد كلّ محاولة كانت ترتعد وتنتابها غمرةٌ من النشوة العارمة المجنونة فتغمغم بكلمات غريبة.. عنه وعن الحب والأولاد.. وأحيانًا كانت تبكي.. وفي آخرها احتوت أذنه بشفتيها وهمست فيها:

- يا حبيبي .. يا حبيبي .. سنقتسمها.. الخيارة..

وهنَ، وانهارت قواه فاستسلم للمصيدة المُحكَمة، والتمس بأنفه نفَساً صغيراً يكفيه بالكاد.

وكما تطامن وخمد، تراخت أطرافُها وانتظمت أنفاسها قليلاً ولم تعد تهذي، وخُيِّل إليه أنها انهارت هي الأخرى، لكنها لم تفلتْه بل عـادت وقـبّلتـه في أذنه، وهمست لاهثةً:

- ما بك؟ لِمَ توقّفت؟!

- لقد اختنقتُ.

فرفعت مصيدتها في الحال، وأصعدت وجهه بسرعة إلى الهواء، كأنه فعلاً يختنق، وعندما استعاد بصره وجدها تمسح عرَق وجهه المصهود متضاحكةً مسرورة للحال التي انتهى إليها وقبّلته وتمتمت له كما يُهَدهَد طفلٌ:

«يا حبيبي .. يا حبيبي»..

أسند جذعه إلى جذع شجرة ومدّ قدميه على الأرض منفرجتين بإعياء، وراح يرقبها تتقافز بكامل حيويتها في الدغل، وطعم مر غامض يملأ حلقه.

وأيقن أنَّها هارية بالخيارة، وبالنصف الذي وعـدت به، ولم يكن يملك القـوة ليعترض على ذلك بل ودّ أكثر لو تهرب بأسرع من ذلك، لكنها لم تهرب.. كانت تبحث عن شيء ما وعندما وجدته عادت.

وضعت أمامه ورقة توت عـريضةً ووضعت الخيارة في وسطها وقالت بحنان ودلال:

- تفضّل يا حبيبي

أشار بعينيه إلى الخيارة التي لم تنتقص وسأل مرتاباً:

- وأنتِ؟

- لستُ جائعة..

وقرفصت قُبالته تتأمّله بسعادة ورضا وهو يقضم الخيارة بعجلٍ ونهمٍ كحيوان صغير جائع.

❖ ❖ ❖

ضفيرتي والإيديولوجيا *

قصة

هيفاء يوسف عجيب

دائماً كنت أعتقد أن شمشون هو الوحيد الذي ارتبط مصيره بشعره حيث لم يستطع أعداؤه القضاء عليه إلا بقص هذا الشعر عبر مكيدة دبرتها امرأة، أما شعري فما عرفت أنه بهذه الخطورة لو لم يتحوّل إلى مشكلة إيديولوجية بيني وبين من أحببت، غريب أن يجدل الشعر والإيديولوجيا والحب ضمن ضفيرة واحدة!

منذ طفولتي امتلكت شعراً طويلاً كثيفاً يكاد يغطي نصفي العلوي، والإحساس الوحيد الذي خلقه كان مستمداً من فخر أمي به عندما تمشطه بعناية وتضفره جديلتين

(*) القصة الفائزة بالمرتبة الثالثة من المجموعة القصصية « الضفيرة والإيديولوجية »

عندما بلغت التاسعة عشرة من عمري فككت ضفائري كرغبة طبيعية لأنثى يهمها الاختيال بشعرها أمام من تحب ، كنت قد تعرفت على خالد وأحببته لصلابة أخلاقه واستقامته، علاقتي به أمدتني بالقوة اللازمة لفتاة خجولة في بداية حياتها إذ تعلّمت منه الكثير فصرت أكثر معرفة بالناس والعادات ضمن مجتمع المدينة الذي دخلته، وبدأت أجيد التحكم بانفعالاتي وضبط ألفاظي لكيلا أجرح من حولي وأثير الحساسيات، واهتماماته الدينية بدت لي فرصة جيدة لأتعرّف على ثقافة مجهولة نوعًا ما بالنسبة لي، احترمت قناعاته بينما لزم الصمت تجاه قناعاتي على أمل أن يتمكن من تغييري في المستقبل. صحيح أن مشوارنا كان يتعرّض للقطع أكثر من مرة عندما يحل موعد صلاته مما جعلني خبيرة بموقع كل مسجد في دمشق، وصحيح أن تقطيبة ترتسم على جبينه إزاء عبثي ومزاحي، ولكن رغم هذا ساد سلام نسبي بيننا ساهمت العاطفة الصادقة في إرسائه. وبعد أن تجاوزنا الكثير من المنعطفات الخطيرة في طريق حبنا جاءت مشكلة شعري لتهدم كلّ شيء عندما طلب مني أن أربط شعري لأنّ منظر تهدله على كتفي وملامسته لخصري يثير مشاعر الرجال، ظننته يمزح فلم أهتم بكلامه وبقيت أتعامل مع شعري حسب مزاجي وحسب حالة الطقس.

تبين لي بعد ذلك أن شعري كان بمثابة الجمرة التي أججت الحريق، فعقب تلك المناقشة صار متحفزًا لنقد كثير من عاداتي التي سكت عنها سابقًا، وبدأ بتقييم أصدقائي ومعارفي حسب مقاييسه الخاصة والقائمة على فرز الناس إلى فئتين: صالح وطالح! وبقدر إصراره على الانتقائية الشديدة لدى اختيار الأصدقاء كنت على عكسه تلقائية للغاية حتى إن كثيرًا من أصدقائي المقربين تعرفت عليهم مصادفة إمّا في طريق سفر أو في غرفة الانتظار بعيادة طبيب الأسنان، دون أن أهتم بلحية أحدهم سواء أرسلها أم حلقها، ولا بشعر احداهن ظاهرًا كان أم مخفيًا تحت غطاء..

في ذلك اليوم كنا نتمشى قرب قلعة دمشق وكنّا قد وصلنا إلى طريق مسدود بخصوص هذه المشكلة، أنا اعتبرتها مسألة مبدأ تتعلق به حريتي وشخصيتي، وهو قرّر أنّ التعايش مع خصلات شعري المشاغبة أصبح مستحيلاً! وعليّ أنّ أختار.. وضعني على مفترق الطريق ، ودخل إلى الجامع الأموي ليصلي المغرب، وقفتُ أتأمل زجاجات العطر في المسكية منتظرة أن يخرج، طالت صلاته أكثر من المعتاد وفي تلك الأثناء مرَّ زميل لم أره منذ أيام الجامعة، سلم عليّ بحرارة وسألني: ماذا تفعلين هنا؟ هل تنتظرين أحدًا؟ أجبته بالنفي قائلة إنّني جئت لأشتري عطر

بنفسج ولكن لم أعثر على بغيتي فقال: مارأيك إذن أن نشرب قهوة في مكان ما .. وافقت ومشيت معه تاركة الآخر يكمل صلاته على مهل، جلست مع حسام وتكلّمنا كثيرًا فحدثني عن عمله الجديد ونشاطاته الثقافية ولم يودعني إلا بعد اتفاقنا على لقاءات أخرى، بعد ذلك صرنا ثنائيًا معروفًا في المراكز الثقافية وفي اللقاءات التضامنية من أجل قضايا أعرفها وأتعاطف معها وقضايا لم أسمع بها من قبل، فأيدت حركات التحرير في أريتريا واستهجنت الحصار الأمريكي على ليبيا وكوبا، وجمعت المساعدات لأطفال السودان، بكيت معه في الاحتفال بذكرى استشهاد غيفارا، ثم فرحت عندما أهداني وردًا بمناسبة عيد المرأة العالمي. وتعلّقي به احتملتُ على مضض وجود ضرائر غير تقليديات يشاركنني به، فلم يكن من الممكن أن أجلس معه إلا ويأتي شارون فيلوّث غطاء طاولتنا بيديه الدمويتين، وإذا تمكنت من طرد شارون وصفا الجو للنجوى يشرفنا الرفيق كيم إيل سونغ متأبطًا ذراع سلفادور الليندي ليشربا قهوتنا ويفسدا جلستنا، حتى آمنت بأن الطريق إلى القدس أيسر من الطريق إلى بيت الزوجية مع هكذا شخص!

في غمرة انشغالي مع حسام وقضاياه، وجدت أن شعري الطويل يُعرقل تحركاتي الثورية، وكان الحل بإرساله ضفيرة وحيدة على ظهري لأتخلص من عبء الاهتمام اليومي به. في إحدى لحظات فراغه النادرة انتبه إلى ضفيرتي وعلق: أصبحت شبيهة ببطلة فيلم (من أجل حفنة من الدولارات) ابتسمت خجلة مما ظننته إطراء، فتابع بحدة: ولكن لا أريد أن تتشبهي بأولئك الأمريكيات.. أحب أن تكوني مثل ايفيتا بيرون.. لماذا لا تتركي شعرك يتطاير مع نسائم الحرية بدلاً من تسريحة الجدات هذه؟! ظللت دقائق مذهولة لا أجد ردًا وخصوصًا أنّني لم أعرف من هذه الإيفيتا، إذ تصورت أنه يقصد زوج نيرون الطاغية الروماني فعجبت لأنّ ما أعرفه أنها قُتلت بوحشية على يد زوجها!

المهم أنّ حسن الحظ حالفني بعد ذلك، والحيرة التي أوقعني فيها نتيجة موقفه (الراديكالي)من ضفيرتي لم تدم طويلاً بسبب توالي الأحداث الجسيمة التي طغت على قضيتي، ففي تلك الأثناء جاء انهيار الاتحاد السوفييتي ليكون منعطفًا «خطيرًا» في حياة حسام الذي دخل حالة كآبة طويلة لم أستطع إخراجه منها، فتابعت حياتي ورحت أتأقلم مع النظام العالمي الجديد، ولم ألبث أن قصصت شعري حتى الأذنين تماشيًا مع موضة الشعر القصير.

حــوار العــدد

٢٢٣

حوار مع الدكتور: محمد محفل

إعداد وحوار: عبير عوض *

يقدّم التاريخ لنا كلّ يوم الحقائق التي تبيّن زيف الادعاءات الطامعة بالوطن العربي الرامية إلى تأصيل الوجود الصهيوني في فلسطين. يقدّم التاريخ لنا حقائقه عبر جهود مؤرّخينا المخلصين لعملهم ولوطنهم، ومنهم الدكتور المؤرخ محمد محفل الذي قدّم في أكثر من عمل الدلائل الموثّقة على كون هؤلاء لا يمتون إلى فلسطين أو إلى أيّ أرض عربية بصلة لا من قريب ولا بعيد.

(*) عبير عوض: محررة في مجلة المعرفة.

ولد الدكتور محمد محفل في مدينة حلب عام (١٩٢٨)، ودرس في مدارسها، انتقل بعدها إلى دمشق، نال فيها إجازة الآداب، قسم التاريخ عام (١٩٥٣)، ثم عاد إلى مدينة حلب فدرّس في مدارسها اللغة العربية حتى أواخر عام (١٩٥٤)، حيث أوفد إلى فرنسة ليتّم فيها الدراسات العليا، في عام (١٩٦٧) حصل على شهادة الدكتوراه وعاد ليدرّس في جامعة دمشق (كلية الآداب/قسم التاريخ) ترأس تحرير مجلة دراسات تاريخية من عام (١٩٩٤) وحتى عام (٢٠٠٣) وكذلك شغل منصب (أمين سر لجنة كتابة تاريخ العرب) في جامعة دمشق. يعمل حالياً في مركز الدراسات الإستراتيجية في جامعة دمشق. أجازته جامعة الدراسات الإسلامية في كراتشي، عن إنتاجه العلمي ومنحته درجة (دكتوراه شرف) بتقدير ممتاز عام (١٩٩٩). من مؤلفاته: تاريخ الرومان (١٩٧٠)، تاريخ اليونان (١٩٧١)، المدخل إلى اللغة الآرامية (١٩٧٢)، المدخل إلى اللغة اللاتينية (١٩٧٣)، تاريخ العمارة (١٩٧٦)، أسلافنا العرب، مترجم عن الفرنسية، (١٩٩٤)، ســـارة.. المرأة التي هدمت الإمبراطورية العثمانية، مترجم عن التركية، (١٩٩٤). تستضيفه مجلة المعرفة في حوار لنسلط الضوء على تجربته الثرية في المجال الأكاديمي والتخصّصي والتراثي.

١- بعد دراستك المعمّقة والمطوّلة لأصل اللغات في المجتمعات الإنسانية؛ كيف تلخّص نظرتك إلى اللغة عموماً، ظهورها ومكانتها ودورها في الحياة؟

اللغة بشكل أساسيّ هي أداة اجتماعية، فلا لغة دون مجتمع ولا مجتمع دون لغة. هي الأداة التي تكشف عمّا في نفس الإنسان، وقد كان التفاهم الإنساني أوّل الأمر بإشارات التي ما يزال بعضها في لغة الجماعات البدائية، والتي تظهر لدى الطفل قبل أن يتعلّم الكلام، ثم حصل التفاهم بالأصوات فتألّفت منها الكلمات في اللغات المختلفة، واللغات في الأصل هي أصوات، وليست كلمات، فالكلمة صوت يرمز إلى معنى، وكتابة الكلمة رسم يرمز إلى هذا الصوت.

تعني كلمة لغة، الكلام المصطلح عليه بين كل قوم، وهي من فعل لغا يلغو أي يتكلّم، ويصعب على الباحث معرفة متى وأين وكيف بدأت لغة الإنسان الأوّل. إلا أننا لا نعدو الصواب إذا قلنا إنها بدأت عندما تكوّنت أوّل جماعة إنسانية في هذا الوجود، ولا نعدو الصواب أيضاً إذا قلنا إن الجماعة الإنسانية الأولى أيّاً كان طابعها عندما تكوّنت كانت لها مشاكلها الخاصة، الناتجة عن علاقات الأفراد بعضهم ببعض، والناتجة عن علاقة الإنسان بالبيئة والطبيعة. وفي سبيل البحث عن حلّ لتلك المشاكل الجديدة في نوعها، تولّد النشاط الإنساني في استخدام الصوت، لتكوين ألفاظ لغوية بدائية الطابع، والإنصات لتلك الأصوات، بما يتبعه من مسلك ذهني لفهم

مدلولها اللفظي عن طريق الأذن، وتجسّد هذا النشاط المتميز عن كائنات الطبيعة الأخرى، في صيحات موسيقية، توحي بمعان سحرية، تختلف في دلالتها باختلاف موسيقاها.

بذلك تكوّن العنصر الأساسي للبيئة الثقافية الخاصة بالإنسان وحده، فاللغة بتكوّنها، كمرحلة عليا في مجريات التطور، خارجة خروجًا تلقائيًّا من صور سبقتها للنشاط الإنساني فكان ردّ فعلها الحتميّ هو تحويل تلك الصور التي كان السلوك الجماعيّ يجيء على غرارها ليضيف بعدًا جديدًا إلى أبعاد الخبرة الإنسانية، ما نطلق عليه إنسانية الوجود. فالتعبير الرمزيّ عن الأشياء يحوّلها من أشياء قائمة بذاتها منفصلة عن الوجود الإنساني إلى جزء من هذا الوجود، وتسمية الشيء -أي إطلاق لفظ لغوي عليه- هو الخطوة الأولى للسيطرة على وجوده ومزجه بالوجود الإنساني بعد المعرفة السابقة له كشيء منفصل عن هذا الوجود، والقوة في التعبير الرمزي عن الشيء بلفظ لغوي تكمن في انبثاق مواضيع من هذا الرمز لا تمت للشيء المرموز به بصلة مباشرة، وإن كان هذا لا يتمّ إلا بعد عدة مراحل من التطور اللغوي، ومن هنا يتبيّن الفرق الأساسي بين التعبير الرمزي عن الأشياء والأفعال برسمها، أي بصورها الكتابية، والتعبير الحركي أي الرقص بأنواعه، الذي من الصعب أن يتولّد عنه شيء آخر، بخلاف اللفظ اللغوي الذي يملك تلك الإمكانية.

وليست -على هذا الأساس- البيئة التي يحيا فيها الإنسان يعمل ويبحث، مادية فقط، بل ثقافية كذلك، فأفعال الإنسان وكيفية أدائه لها لا تتوقّف على التكوين العضوي لجسده فقط، بل البيئة والإنسان يتأثران كذلك بمؤثرات تراثه الثقافي المنبث في التقاليد والنظم الاجتماعية والعادات والأهداف والمعتقدات التي تحملها الألفاظ اللغوية وتوحي بها. والمشكلات التي تبعث على البحث والتقصي إنّما تنشأ من علاقات الناس بعضهم ببعض، ولا تقتصر على الأعضاء التي تختصّ بهذه العلاقات على العين والأذن واللسان، بل من أدواتها كذلك، تلك المعاني المتطورة على مرّ الحياة، مضافًا إليها وسائل التكوين الثقافي.

تحتل اللغة في مركب العناصر التي يتألّف منها المحيط الثقافي للإنسان، مكانًا ذا دلالة خاصة، وهي تؤدّي وظيفة ذات دلالة خاصة أيضًا، فهي في حدّ ذاتها نظام ثقافي، والأداة الرئيسة التي تنتقل بها سائر تلك النظم الأخرى والعادات المكتسبة، والألفاظ التي تتغلغل خلال هذه الأنظمة الثقافية ومضموناتها في آن واحد، وتتميّز بتركيب خاص بها وقابلية التجرد يكون اللغة صورة من الصور ولهذا التركيب إذا ما تجرّد في صورة تأثير حاسم من الوجهة التاريخية، واللغة التي جاءت على هذا

الوضع، هي اللغة بأوسع ما أريد لها من معنى. فاللغة بهذا المعنى المواسع هي الوسيلة التي تتقمصها الثقافة فتبقى وعن طريقها تنتقل، وهي ذلك التدوين الذي يديم بقاء الحوادث، ويجعلها في متناول الناس عامة لبحثها من جديد، ومن وجهة أخرى، فإنَّ الأفكار والمعاني لا وجود لها إلا في رموز يستحيل فهمها دون الرجوع إليها مرة ثانية، وبذلك تشكل تلك الرموز نوعًا من البقاء الضروري لوجود الأشياء المرموز إليها، بعد أن كانت بداية استخدامها وسيلة فقط للتعبير الرمزي عنها.

فاللغة فنّ تقني، لأنَّ لها نماذج وقواعد متفق عليها، ولكن حقيقتها تندمج في حقيقة تاريخية، التاريخ الجغرافي والاقتصادي والفكري والنفساني للأمة أو للأمم المتكلمة بهذه اللغة، ونقصد هنا بالتاريخ الماضي طبعًا، لكنه ماض يسترسل في الحاضر مع التأكيد بأنَّ الحاضر لا ينحصر في الحال بل يمتد إلى المستقبل، لأنَّ ما يقوم به الإنسان في الحاضر إنَّما هو إنجاز لما يريد أن يكون عليه ما بعد الحاضر فالمستقبل ليس مرادفًا للبعيد كما أنَّ الحاضر ليس منحصرًا فيما قد حضر. فالمتكلم يغير اللغة ولكنه يخضع لأسسها ومصطلحاتها كي يفهم، فالكلام أداة للتفاهم لا غاية في ذاته، إنَّ المتكلم يرمي من وراء الكلام أن يفهم المستمع أنه يريد التواصل. لكن، وخلافًا لما يمكن أن نظنه، إن الإنسان الأول لم يتكلم لأنَّه كان عنده شيء يجب أن يقال، هو أن العكس صحيح،

لقد فهم وفكر وأفهم لأنَّه تحدث حيث إن ما دار في خاطره قبل أن يتكلم، لم يكن مكيّفًا في شكل أولي إلى قصد، وكيف له أن يقصد الإفهام قبل أن يحصل عنده فهم هو نفسه؟ إنَّ التفكير واللغة وجهان لواقع واحد. إن الجدُّ الأول للإنسانية لم يعبر عمَّا فكر فيه لأنه كان يفكر، بل فكر لأنَّه تكلم، وهو لم يتحدَّث إلا بعد أن انتهى من الحركة فللأفعال والأسماء الأسبقية والمكان الأوَّل والأفعال آخر ما يضيع من الذاكرة.

إنَّ أول أداة للتعبير اخترعها الإنسان هي الآلة مثل الحجر المشذبة والعصا؛ وهذه الأدوات هي أفعال مجسّمة. فاللغة لا تنتعش إلا في البيئات الغنية بالأشياء المصنوعة والمكتشفة، لأنَّ كلّ لغة إنَّما هي أدوات حضارية تدور حول إشباع الحاجيات وهذا الإشباع يدفع إلى العمل والعمل يدفع إلى صنع الآلات والأدوات المختلفة ثم ترقيتها. هكذا تكثر الاتصالات المجتمعية حول أعمال مشتركة فتتجلى مختلف التعابير من علامات وإشارات ورموز ولغات.

من هذا التحليل نصل إلى أصل المعرفة، وأصل الأحداث التاريخية وأصل المجتمع الإنساني، وبالتالي هنا يبدأ التفكير الفلسفي، إنَّ الفلسفة بطبيعة وظيفتها تشتغل بمعرفة العالم والإنسان وعلاقاتهما، فهي تبحث فيهما والبحث والحديث نقاش كلامي. الإنسان هو الذي

يصنع العالم بالألفاظ فتصبح كل لفظة إما مفتاحاً لفهم أو أداة مواصلة ويكفي الإنسان أن ينطق بكلمة ليحدث شيئاً في شعوره ورد فعل في شعور الآخرين، ومن هذا التجاوب الشعوري ينتج صدى يحرّك الطبيعة الخارجية.

اللغة ليست شيئاً خاصاً بفرد بل ملكاً مشتركاً، إنّها بين المرء وشعوره، بين الشعور كحالات وأحاسيس وبين إبرازها كأحداث، بين المعنويات والماديات، بين الأنا والآخرين، بين الإنسان والعالم.

اللغة هو الواسطة العظمى والصغرى في الغياب وفي الحضور، فيما كان وفيما هو كائن وفيما سيكون.

٢- تثبت الروايات التاريخية أنّ المجتمعات الإنسانية الأولى كانت قد ولدت في الشرق أي في منطقة الوطن العربي القديم فهل ولدت اللغة الأولى في هذه المنطقة أيضاً؟

لا يمكننا القول بأنّنا نعلم الكثير عن اللسان الأوّل المفترض الذي تفرعت عنه مختلف اللغات، وكلّ ما يمكننا أن نجزم به الآن، هو أنه بدءاً من مطلع الألف الثالث قبل الميلاد ظهرت في مختلف الشرق الأدنى أقوام نطقت بألسن توحي بانحدارها من أرومة لغوية واحدة أو على الأقل بلهجات متعددة لأرومة لغوية واحدة.

وهنا تتراءى لنا الكتابات الأولى حتى قبل الأبجدية، وعنيت بها الكتابات المقطعية في بلاد الرافدين حوالي (٣٥٠٠ ق.م)، والكتابات الهيروغليفية في وادي النيل في منتصف الألف الرابع ق.م، ومن الأمور المسلّم بها حالياً - في الدراسات الجامعية والأكاديمية - فيما يتعلق بأصل الشعوب والألسن التي ينطقون بها، أنّه لا يمكن أن نقيم علاقة لازمة بين الأصل العرقي لشعب ما وبين اللغة التي ينطق بها. ويمكننا أن نتيقن من ذلك بدلائل وشواهد تعود إلى مختلف العصور التاريخية القديمة والمعاصرة. ولقد رأينا أحياناً أقواماً تهجر ألسنتها الأصلية لصالح ألسن أقوام أخرى، لأسباب سياسية أو اقتصادية أو دينية أو غيرها.

واللغة كظاهرة اجتماعيّة تؤثّر وتتأثّر، وتخضع كغيرها من الظواهر الاجتماعية لسنّة التطوّر. عندما نصادف لغة تجابه غيرها من اللغات وتتغلّب عليها، فحريّ بنا حينئذ أن نبحث عن السبب أو الأسباب التي مكنتها من ذلك. هنا تتراءى لنا الكتابات الأولى قبل حتى الأبجدية، وعنيت بها الكتابات المقطعية المسمارية في بلاد الرافدين وفي بلاد الشام والكتابات الهيروغليفية في وادي النيل أي ما أطلق عليه فيما بعد (الكتابة المقدّسة) من الأصل اليوناني، إذا نشأت الكتابات فمعنى ذلك أنه كان هنالك لغة متداولة في تلك المجتمعات الأولى، البعض ظن بأنه كان هناك لغة واحدة تفرّعت إلى لهجات مختلفة. هذا المفهوم أو وجهة النظر هذه لا تتفق ومنطق التطوّر البشري الاجتماعي

في المجتمعات الأولى، الأمر هو على العكس تماماً، بما أنّه قد وجدت مجتمعات كانت في البدء تجمعات بشرية مستقرة دخلت في علاقات مع بعضها البعض تدريجياً، فذلك أدّى إلى ظهور اللغة، وهذا ما نطلق عليه في علم التاريخ القديم، نشوء الممالك والدول في وطننا العربي القديم إن كان في المشرق ووادي النيل أو في المغرب. عندما نشأت الدولة المركزية الأولى انطلاقاً من المرحلة المعنية السومرية في بلاد الرافدين والمرحلة ما قبل الكنعانية في بلاد الشام وكذلك مرحلة ما قبل توحيد وادي النيل في المناطق التي أطلق عليها فيما بعد مصر والسودان. قبل أن تنشأ هذه الدول المركزية كان لكلّ تجمع لهجة وهذه اللهجات كانت قريبة من بعضها البعض، في الحقيقة راحت هذه اللهجات تقترب لتوجد فيما بعد أو لغات أخذنا نطلق عليها أسماء عديدة كالسومرية والأكادية والعمورية والبابلية والكنعانية والمصرية القديمة - أي الهيروغليفية - وغيرها من اللغات، كما نلاحظ الأمر يلقي ضوءاً على هذا المفهوم وهذا أساسي لندرك مفهوم تطور اللغات، لا يمكن أن تنشأ لغة موحّدة قبل نشوء مجتمع، فلا لغة دون مجتمع ولا مجتمع دون لغة، كما قلنا سابقاً، كيف يمكن أن يكون هناك لغة واحدة تفرّعت إلى لهجات قبل وجود دولة مركزية وهذا الأمر يمكن أن نلاحظه في ميدان المعتقدات والأساطير وهو ما سيعرف بالديانات الأولى فيما بعد.

٣- عرفت لغات منطقة الوطن العربي القديم باسم (اللغات السامية) لدى المستشرقين وبعض المؤرخين العرب. برأيك لماذا انتشرت هذه التسمية، ولماذا رفضتها في كتبك ومحاضراتك؟

لأننّا نعلم أن الغرب قد تقدّم على العرب ووطننا العربي بدءاً من عصر النهضة الأوروبية (القرن الرابع عشر حتى الفترات المعاصرة)، وعلماء الغرب قد انصبوا لسبب أو لآخر على دراسة مجتمعاتنا بمظاهرها المختلفة في المعتقدات الدينية والكتابات واللغات.. إلخ، وهم الذين أوجدوا هذه التسمية أي (اللغات السامية) إنّ أقدم ذكر للساميين يرد في (سفر التكوين الإصحاح العاشر الفقرة ١) كالتالي: «هؤلاء مواليد بني نوح سام وحام ويافث ومن ولد لهم من البنين بعد الطوفان» وأوّل من اختار هذه التسمية في المرحلة المعاصرة ومن الجدول الخاص بأنساب نوح الوارد في العهد القديم، المستشرق الألماني (شلوتسر) في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، واحتذى حذوه في ذلك من جاء بعده من المستشرقين ومن أشهرهم الفرنسي (أرنست رينان) وشاعت التسمية وسارت في الناس وأصبحت تعني لدى البعض، مجموعة من الشعوب انحدرت في الماضي السحيق من أب واحد. ومما لا شك فيه أن مذهب السلالة الذرية الواحدة (monogénisme) ذلك المذهب الذي يقرر بأن مختلف الأجناس البشرية قد

تفرع كل واحد منها فيما مضى من مثال أصلي واحد، قد ساعد على سريان ذلك المفهوم الباطل، الذي دحضته مختلف الدراسات المقارنة في المجالات العرقية واللغوية والتاريخية إلخ ولقد سكنت أقوام المجموعة السامية في مناطق مختلفة من الشرق العربي القديم حيث انطلقوا من قلب الجزيرة العربية بدءاً من مطلع الألف الرابع قبل الميلاد إلى تلك المناطق ولا يمكننا في الواقع أن نميّز الساميين عن غيرهم من الأقوام مستندين فقط إلى العرق البشري إذ إن هؤلاء قد اختلطوا منذ الألف الثالث قبل الميلاد مع غيرهم من الشعوب وتشكل من هذا المزيج البشري شعوب عديدة هي خليط من الأقوام المحلية المهاجرة من الجزيرة العربية ومن العناصر البشرية الدخيلة على مناطق الأقوام الناطقة باللغات السامية، الهجرات السومرية والغوتية والحثية والكاشية والحورية - الميتانية والفلسطينية والفارسية واليونانية واللاتينية إلخ.

ولقد برهن العلماء بما لا يقبل الجدل أنّه ما من شعب يمكنه أن يبرهن على صفاء دمه وذلك لأنّ عملية تمازج الشعوب كانت عملية مستمرة منذ القدم بسبب الهجرات والتزاوج مما أدى إلى اختلاط الشعوب في التفكير والنظر إلى الأمور لا ينتج عن صفات عرقية، بل يرجع إلى الظروف الاجتماعية والاقتصادية لهذا الشعب، كما يرجع إلى الموقع الجغرافي الذي يفرض شروطاً مناخية وغيرها لها دور كبير في تكوين تفكيره. حين نتحدث عن جنس ما فإننا لا ندعي صفاء دمه التام، لكننا نقصد الصفات المشتركة التي تميز حضارته بكلّ مجالاتها. وأهم حقل تظهر فيه الخصائص المشتركة للجنس الواحد هو حقل اللغة، وهذا التشابه اللغوي هو أهمّ ما يميز الساميين.

هم قالوا: أب واحد يؤدي إلى اصل واحد يؤدّي إلى تكلّم لغة واحدة يؤدّي إلى لهجات مختلفة، ونحن نقول: والأمر معكوس تماماً لهجات متعدّدة شكّلت لغة واحدة لذلك: فالمنطق السليم العلمي لا يقبل هذه التسمية وهي تسمية درجت في الجامعات الأوروبية وانتقلت إلى أوساطنا الجامعية العربية وإلى مراكز بحوثنا، على العلماء العرب أن يتفقوا على تسمية أقرب إلى واقع المنطق والعلم ونقترح من ناحيتنا أن نقول (لغات الوطن العربي القديم) والبعض سمّاها (العروبية الأولية)، بشكل نهائي، قلنا: إنّ العلماء العرب رغم شيوع هذه التسمية الخاطئة عليهم أن يحدّدوا مفهوماً وتسمية أقرب إلى المنطق والعلم، وهذا الأمر كررناه في دراستنا وكتبنا ومحاضراتنا، وأقول: إنها تسمية خاطئة غير علمية إضافة إلى ذلك الجميع يسمع اليوم هذه التهمة الغريبة الهجينة التي ألصقوها بنا بمفهوم العداء للسامية. التقطت الصهيونية هذه التسمية وأوجدت نقيضها كأنّ الشعب الصهيوني يلتصق بها وكأنه هو ممثل هذه اللغات القديمة، ونحن أصحاب اللغات وأصحاب الأراضي التي

تطورت بها أصبحنا غرباء وهذا سبب وجيه آخر يجعلنا نرفض هذه التسمية.

٤- ما هي الخصائص التي تميزت بها هذه اللغات عن سواها لتدل على انحدارها من أصل واحد؟

في الواقع يمكننا القول إن هذه اللغات هي ذات أصل مشترك فيما بينها من الصفات والمميزات الخاصة بها ونلخصها كما يلي:

أولاً: **اشتقاق المفردات، غالبًا من جذر ثلاثي**. ولذلك أطلق علماء اللغة على تلك اللغات اسم - لغات ثلاثية الجذر- ونجد قواعد هذا الاشتقاق وشروطه في كتب النحو والصرف. ونحن نعلم أن المشتق ومصدره- في لغتنا العربية وسائر لغات ما عرف بالمجموعة السامية- يتفقان في الحروف الأصلية وترتيبها، فنقول: نصر وناصر ومنصور ومنتصر وانتصر إلخ وكتب وكاتب وكتابة ومكتوب إلخ نلاحظ أنّه في مختلف المفردات المشتقة من نصر مثلاً أن ترتيب الحروف هو واحد: (ن) فاء الفعل (ص) عين الفعل(ر) لامه، وكذلك بالنسبة للفعل كتب. ونعلم أيضاً أنّه في بعض الكلمات المشتقّة يحصل اتفاق في الحروف الأصلية دون ترتيبها ويرافق ذلك تناسب في المعنى ويسمى ذلك بالاشتقاق الكبير أو القلب. والاشتقاق في لغتنا العربية وأخواتها على ثلاثة أشكال: الاشتقاق الصغير، والاشتقاق الكبير والاشتقاق الأكبر هذا إضافة إلى النحت. لذلك عندما نقع في العربية على كلمة يتجاوز عدد حروفها الساكنة ثلاثة حروف أصلية علينا أن نفتش عن أصولها. هذا ينطبق على اللغة العربية وعلى أغلب أخواتها القديمة.

ثانيًا: **فقدان الحياد في اللغة العربية** الفصحى وفي أخواتها القديمة كالأكاديمية والبابلية والآشورية والكنعانية والآرامية ولغات شبه الجزيرة العربية من سبئية وحميرية ولحيانية وثمودية.. إلخ، وذلك في أسماء الجنس والصفات وأسماء الإشارة والاسم الموصول والضمائر والأعداد إلخ فهي إمّا أن تكون مؤنّثة وإما مذكّرة بعكس ما نجده غالبًا في اللغات الهندو- أوروبية التي تضمّ إلى جانب المذكر والمؤنث أسماء وضمائر محايدة، ويبدو هذا الأمر جليّاً واضحاً في اللغتين اليونانية واللاتينية القديمتين وكذلك في الروسية والألمانية وغيرها من اللغات الهندو - أوروبية القديمة والحديثة.

ثالثًا: التشابه في احتواء أغلبية لغات الوطن العربي القديمة على الحرفين الحلقيين (ح - ع) وعلى **حروف الإطباق** (ص ض ط ظ).

رابعًا: في أغلبية هذه اللغات يأتي **العدد من ثلاثة إلى عشرة على عكس المعدود**، فهو مذكر مع المؤنث والعكس صحيح وهذا ما لا نجده في غيرها.

خامسًا: التشابه الكبير في **المفردات الدالة على أعضاء الجسم والعدد وصلة القرابة** ومختلف مرافق الحياة المألوفة

لدى الأقوام التي عاشت قديمًا في وطننا العربي وإلى غير ذلك من التشابه في الضمائر والحروف وأسماء الإشارة.. إلخ.

إنّ هذه الصفات والمفردات والكلمات التي تستعمل عادة في المراحل الأولى من تطور اللغة لها دلالة كبرى عندما تقترب من بعضها البعض، فاللغة في المجتمعات الأولى كانت محدودة، تكاملت مع تطور المجتمع والعلوم والمعتقدات والشرائع.

٥- نلاحظ تميّز اللغة العربية بين اللغات التي انحدرت من لغات الوطن العربي القديم على سواها، فما هي الأطوار التي مرت بها العربية حتى وصلت إلى ما وصلت إليه من نضج في القرآن الكريم وفي لغتنا وقواعدها اليوم؟

إنّ اللغة العربية التي نزل بها القرآن الكريم، وهي التي يقال لها العربية الفصحى، كذلك سائر لغات وطننا العربي القديمة، هي فروع من مجموعة لغوية، عرفت عند المستشرقين بمجموعة (اللغات السامية)،وقد أعطينا رأينا سابقًا بالنسبة للتسمية.

ولقد دلّت مختلف الدراسات المقارنة على وجود مميزات في العربية الفصحى، لا نجدها في غالبية لغات مجموعتنا، مما يبعث على الظن أنّها طرأت عليها فيما بعد، أي إنّ العربية الفصحى، قد مرّت بأدوار عديدة متنوعة، كانت الوريثة الشرعية لأغلبية لغات وطننا العربي القديم. فمثلاً: ما من قاعدة من قواعد لغات مجموعتنا تابعت نموها، ونضجت كما نضجت في اللغة العربية الفصحى، بعد ذلك التقدم المتطاول من أقدم العصور، ففي اللغات (السامية) إعراب ولكنه قاصر غير مطرد ولا متناسق في مواضعه، ولم يبلغ قط مبلغ القانون الذي نعرفه في حدود الاطراد وحدود الاستثناء كحال لغتنا العربية (الفصحى)، وفي لغات مجموعتنا اشتقاق لكن قوالبه المشتقات فيها لم تتميز بأوزانها ومعانيها، كما تميّزت مع تطور اللغة العربية.

في اللغات (السامية) حروف لم تعرف في غيرها من العائلات اللغوية-سامية كانت أو هندو- أوروبية أو طورانية.. إلخ- لم تتحرر فيها المخارج بحروفها ولا الحروف بمخارجها، كما تحررت في لغة الضاد، فليس في لغة الضاد حرف ملتبس بين مخرجين ولا مخرج ملتبس بين حرفين.

وفي اللغات (السامية) نحو وصرف ولكنهما واقفان- فوق المنبت- جذورًا كالخشب الذي لا يقبل النمو بعدما وصل إليه، وما من جذور نحونا أو صرفنا لم يتفرع ولم يحتفظ بقوة الحياة فيه.

ويرى العلماء المختصون أنّ الفعل قد تطوّر في لغات وطننا العربي القديمة، تطورًا كبيرًا واستغرق قرونًا طويلة، وأنّ ما نعرفه من تقسيم الأفعال إلى ماض ومضارع وأمر، لم يكن معروفًا على هذا النحو عند قدماء أسلافنا. ومما هو جدير بالذكر، أنّ لغتنا العربية هي آخر لغة

انفصلت عن اللغة الأم، الأمر الذي مكّنها من أخذ ما في أخواتها من مزايا، وتتجنب إلى حدّ بعيد، كثيرًا من المزالق التي تعرضت لها أخواتها. وقد استفادت العربية الفصحى من الآرامية والكنعانية وما اعتراها من تحوير وتجديد، فجاءت بدايتها لا كبداية هاتين اللغتين، بمعنى إن بداية العربية الفصحى جاءت أقرب إلى النضج والاكتمال من أخواتها، فكانت بحق جديرة بأن تقود إلى نتيجة، هي أكبر نضجًا واستقرارًا وسعة.

والمراكز التي تبلورت فيها اللغة العربية، هي : اليمن والحجاز، أما اليمن فكانت العربية أكثر اتصالاً بالحبشية من أي لغة أخرى؛ على أن الهجرات الجنوبية إلى الشمال والغرب، جعلت عربية اليمن تؤثّر إلى حد بعيد في هذه المناطق، وأما في الحجاز وفي أوساط المناذرة والغساسنة فقد كان هناك تقارب بين العربية ولهجات آرامية (سريانية، نبطية)،وهكذا فإنّ هجرات القحطانيين واحتكاكهم بالعدنانيين ساعدا على تركيز لغة مشتركة. وهجرات اليمنيين إلى بلاد الشام، وعدم وجود حكومة عربية مركزية، ورغبة العرب بوجه عام في الحفاظ على المقومات القبلية، لم يكن من شأنه إلا أن يوسع دائرة اللغة العربية، بما شملته من تعدد المصطلحات للمعنى الواحد إذ كان لكثير من القبائل لهجات خاصة، دون أن يكون التفاهم مع ذلك صعبًا بينها، وإذا كان من الصعب الآن أن نعرف حتى نشأة اللغة العربية، إلا أنّنا لا نعدو الصواب إذا قلنا: إنّه قد مرَّ عليها أكثر من قرن قبل ظهور الإسلام، وقبل أن تصل إلى درجة الإتقان ولم تقتصر إقامة عرب شبه الجزيرة العربية على مسقط رأسهم.. بل انتقل كثير منهم إلى المناطق المجاورة لشبه الجزيرة قبل الإسلام بقرون وقرون، ولما كانت هذه المناطق نفسها موطنًا لأقوام أقربائهم كالآشوريين والكلدانيين والآراميين وغيرهم، فقد سهل على المهاجرين من شبه الجزيرة العربية الاستقرار بهذه البلاد، وكونوا -فيما بعد- بعض الممالك التي اشتهر منها تدمر والبتراء ومملكة الحيرة ثم المملكة الغسانية.

ثم إنَّ عرب شبه الجزيرة لم يكونوا يعيشون منكمشين على أنفسهم، بل كانت لهم علاقات وطيدة بالحضارتين: الفارسية، والرومانية، وهذا ينطبق أيضًا على عرب الهلال الخصيب. لقد كان لعرب شبه الجزيرة العربية تجارة واسعة، مع الفرس والرومان وبعبارة أدق مع العراق والشام، ومن هنا كان لا بد أن تدخل ألفاظ كثيرة إلى اللغات العربية، من الفارسية واليونانية واللاتينية، وهذه الألفاظ تجارية أو إدارية، بينما ظلت اللغة العربية في شبه الجزيرة ترتبط إلى حدّ ما بموطنها بالمحسوسات التي يقع عليها بصر العربي، من هنا تلك الثروة اللغوية التي لا تقدر، بكلّ ما يرتبط بظواهر الطبيعة البدوية. وإذا كانت قريش زعيمة قبائل العرب طالما كانت تتولى أمور الكعبة وتسيطر على

تجارة الحجاز، فإن لهجتها استطاعت في النهاية أن تصهر كل اللهجات العربية لتخلق منها لغة مشتركة، ونقول لهجة قريش، ولا نقول لغة، لأنها لم تكن ذات علم مكتوب حتى فجر الإسلام.

القائلون إنَّ العربية الفصحى هي لسان قريش متأثرون من كون رسول الله صلى الله عليه وسلم من قريش، وبأن القرآن نزل بين قريش فهو إذن بلغة قريش، أمَّا أنَّ الرسول من قريش فهذا أمر مفروغ منه، وأمَّا أنَّ القرآن بلسان قريش فمسألة فيها نظر وقضية تحتاج إلى بحث.

في الحقيقة إنَّ الفصاحة والعربية لم تكن خاصة في قريش وإن القرآن لم يكن بعربيتها فحسب. كان للهجة قريش من المقومات ما جعلها تصهر في بوتقتها اللهجات الأخرى، وقد تفاعلت مع اللهجات الأخرى تفاعلاً أفاد اللغة العربية، ومن الواضح أنَّ المتكلمين بالعربية لم يكونوا طائفة واحدة، رغم انتسابهم إلى العرب، ولكنهم كانوا قبائل متفرقة في أنحاء الجزيرة العربية، وقد أفادت القرشية في صراعها مع اللهجات العربية مما أدى في نهاية الأمر إلى تزعم القرشية وصرعها جميع اللهجات.

إنَّ العربية عريقة في القدم والثبات، لها تاريخ ممتد طويل، في الزمن الماضي، وإن التاريخ الطويل يعطي اللغة فاعلية أكثر، وتفاعلاً أسلم، وتبلورًا وتناسقًا مع مقتضيات ومتطلبات الحياة في العصور المتلاحقة.

وإذا كان للقرآن الكريم الفضل في انتشار اللغة العربية بشكل لم تكن تعرفه لغة أخرى في العالم القديم، فإنَّ الموارد الأخرى كالشعر والأمثال والقصص التي استقى منها الرواة ودارسو اللغة الأولون قد أدت بدورها للعربية خدمة لا تنكر.

وقد ظلت اللغة العربية على متانتها في أيام الخلفاء الراشدين وفي العصرين الأموي والعباسي الأول، وما سجِّل من الهفوات واللحن، على بعض العرب آنذاك، لم يكن شيئًا يذكر بالقياس إلى ما بلغته العربية الفصحى من ركاكة وفوضى في عصور الانحطاط.

وإلى البصريين يرجع الفضل في تحقيق اللغة وتمييز صحيحها من فاسدها، وغريبها من مستعملها، وإن كان الكوفيون قد ساهموا بدورهم في هذا الميدان، إلا أنَّ مؤلفاتهم على العموم، لم يتح لها تأثير كبير من حيث الذيوع والانتشار.

٦- في ضوء خبرتك في تاريخ لغات الشرق، برأيك هل توجد لغة عبرية قديمة، وهل الصهاينة اليوم هم أحفاد من عاش في الأرض العربية في العصور القديمة؟

أصبح معروفًا في الأوساط العلمية والأكاديمية المهتمة بدراسات وطننا العربي القديم، التاريخية منها واللغوية والآثارية والسلالية (علم السلالات والأنساب -genealogy) وغيرها محاولة المدرسة الصهيونية التوراتية وأنصارها تحريف اسم

(خبرو/ خبيرو) في بعض حروفه، ليتآلف مع الاسم (عبرانيين) التوراتي، وليزعموا لاحقـًا أن (العبـرية) هي لغـة هؤلاء، مخالفين نصوص التوراة ذاتها، التي أشارت إلى (عبرانيين) بشكل غامض ومضطرب، ولكنها لم تذكر مطلقـًا اسم (لغة عبرية)، وتسهيـلاً للمـوضـوع، نبـدأ بمشكلة (العبرانيين)، كما جاء ذكرهم في الأسفار التوراتية وعلاقتهم بأقوام ورد ذكرهم في النصوص القديمة- عنينا بهم (خبـرو خبيرو)- وذلك في وثائق الهلال الخصيب، إضـافـة لما نجـده في مـراسـلات (تل العمارنة).

تنسب أسفار التوراة اسم (عبرانيين) إلى (عَابِر) أحد أجداد إبراهيم، وعابر هو ابن شالح بن أرفكشاد بن سام، وهو الجدّ السابع لإبراهيم. وقد زعم البعض أن اسم (عبرانيين) أطلق على من جاء مع إبراهيم بعـد أن عـبـر هؤلاء (نهـر الفـرات) إلى فلسطين، بينما قال آخرون (نهر الأردن)، وعلى كلٍّ، ما نجده في أسفار التوراة بمعنى (عَبَرَ) ليس سوى لهجة كنعانية/ آرامية. وهذه التسميـات (عبـر، عابر، عبري)، مناطق عبر البحر أو النهر، وكذلك فعل عـبـر انتـقل إلى الطرف الآخـر..إلخ، لا علاقة لهذه المفردات التوراتية، لا من قريب ولا من بعيد باسم(خبرو أو خبيرو) الذي نجده في الوثائق المسمارية المحلية القديمة في الهلال الخصيب وتل العمارنة..الخ

ظنَّ بعضهم أنّ لعبرانيي التوراة صلة بالخبرو/الخبيرو، ولكن مختلف الدراسات المقـارنة للوثائق المسـمـارية، ذات الصلة بالموضوع، والمكتشفة في بلاد الرافدين والشام ومصر (تل العمارنة)، قد دحضت هذا الزعم. ظهر اسم جماعات خبرو/ خبيرو، لأول مرة في عام (١٨٩٠)، بعد فكّ رموز مـخـطـوطات (رسـائـل تـل العـمـارنـة) حـاضـرة الملك المصري المصلح(أخناتون) جنوبي القاهرة.

ومنذ ذلك التاريخ، ما زالت الأبحاث والدراسات تعالج (الإشكالية) تحت اسمها الأكادي(خبيرو) وباسمها السومري(lu-sa-gaz) وفي عامي (١٩٥٤ و١٩٥٥) جمعت نتائج جميع الدراسات في بحثين جامعيين: الأول بالفرنسيـة لجان بوترو، والثاني بالإنكليزية لغرينبيرغ، وتتالت الدراسات فيما بعد، ومن أهمها كتاب (أوزفالد لورتس) بالألمانيـة، الذي صـدر في عـام (١٩٨٤) وحوى عرضـًا اجتماعيـًا تاريخيـًا وثبتـًابجميع الدراسات السابقة، ويضاف طبعـًا إلى جميع ما تقدّم، ما نجده عن (الإشكالية) في معاجم الإعلام واللغة الأكـادية، وقـد وجـدت إشـارات إلى (الخبيرو) في عدد من الوثائق المسمارية، منذ أواخر الألف الثالث قبل الميلاد وحتى القرن الثاني عشر قبل الميلاد، في وثائق (سلالة أور الثالث) وفي ماري وتل العمارنة إلخ. ومـا زال حتى يومنا، الخلاف قائم حول معنى اسم (خبيرو). وقد وجدت في النصوص الأكادية صيغة (إبيار/خبيّار) وتعني الهارب، وهي تقابل (lu-sa-gaz)

بالسومرية و(خبيرو) بالأكادية، التي تعني (رجل غزو- سلاب نهّاب). وتتضمّن مختلف هذه التسميات معاني قدقيّة. ولا يأتي الاسم عادة للدلالة على شخص معيّن بمفرده، بل يشير عادة إلى مجموعة من الناس أو عصابة أو ما شابه ذلك، ولم تحدّد النصوص وطنًا أو أرضًا أو بلادًا باسم (بلاد الخبيرو) وبتعبير آخر، لم يشكل هؤلاء كيانًا جغرافيًا سياسيًا بل يظهرون دائمًا في حالة تنقل دائم، يشاركون في أعمال شبه عسكرية، كجنود مرتزقة، أو لحسابهم الخاص، وظلّت صورتهم على مر الأيام كجماعات جوّالة مرتزقة في الهلال الخصيب. ومن هنا، فصينة (خبيرو) لا تدلّ على نسب عرقي أو قبلي أو مدلول سياسي، بل تعني دائمًا وأبدًا: حالة/ حياة اجتماعية، ترتبط بالبداوة والغزو. وما يهمنا هنا، ما ورد في الوثائق القديمة من إشارات إلى هؤلاء الخبيرو وعلاقاتهم بمدينة القدس، ونعني بذلك خاصة مراسلات (تل العمارنة)، التي تمّت بين أمراء وملوك بلاد كنعان وفراعنة مصر: أمنحوتب الثالث (١٤٠٢-١٣٦٤) قبل الميلاد، وأمنحوتب الرابع (١٣٦٤- ١٣٤٧) قبل الميلاد، وهي عبارة عن رُقم بالقلم المسماري. وإضافة إلى أمراء بلاد كنعان، ورد بعضها من بلاطات الممالك البابلية والآشورية والحثية والميتانية، وبعضها أيضًا من حكام (الاشيا- قبرص). ونجد مثلاً في الرسالة(٢٨٧) شكوى ملك القدس (عبده خيبا) للفرعون (أمنحوتب الرابع) بأنّ حكام جزر وعسقلان ولكيش يقدّمون دعمًا لجموعات (الخبيرو) الذين كانوا على عداء مع حكام مصر، والذين دخلوا بشكل مباشر في الصراع بين دويلات المدن الفلسطينية وعلاقاتها مع النظام المصري، ويكرّر ملك القدس في خمس رسائل أخرى متتالية طلب النجدة من الفرعون ليصد خطر (الخبيرو).

وهكذا فجميع ما ذكرناه لا يدلّ على علاقة بين (عبرانيين/عبروا النهر) من ناحية و(الخبيرو/ المرتزقة) الذين تذكرهم وثائق قديمة لمدن ومواقع بعيدة كلّ البعد عن عبرانيين التوراة، مثل: ماري ونوزي وآلالاخ وأوغاريت..إلخ

كما أنّنا لا نجد أي أثر للعبرانيين في وثائقنا القديمة، فكذلك الأمر بالنسبة للغة(عبرية)، التي لا نقع على أيّ ذكر لها في وثائقنا القديمة ولا حتى في أسفار التوراة، التي أشارت بشكل غامض ومبهم للعبرانيين، كما قلنا سالفًا. عندما تشير أسفار التوراة إلى لغة (الإسرائيليين القدماء) فإنها لا تأتي على ذكر (عبرية) بل (كنعانية) أو (يهودية)نسبة إلى (سبط يهوذا). جاء في سفر أشعيا الإصحاح ١٩ الفقرة ١٨: (وفي ذلك اليوم يكون في مصر خمس مدن تتكلم بشفة كنعان)، وبالنسبة للغة اليهودية: سفر التكوين الإصحاح ١٨ الفقرة ٢٦ (وكلمنا باللغة الآرامية،فنحن نفهمها، ولا تكلّمنا باليهودية على مسامع الذين على السور) كان ذلك في عام ٧٠١

قبل الميلاد عندما حاصر الملك الآشوري سنحريب مدينة القدس.

وكذلك في سفر نحميا الإصحاح ١٣ الفقرة ٢٤ (و كان كلام أولادهم خليطًا من لغة أشدود وسواها، وما كانوا يحسنون التكلّم باليهودية). كما نعلم، لا مجتمع دون لغة، ولا لغة دون مجتمع. في الحقيقة، لو كان للعبرانيين (وجود حقيقي) لكانت لهم لغتهم أي (العبرية)، هذا ما لم نجده حتى في أسفار التوراة.. وكما ذكرنا، لا نجد في تلك الأسفار سوى إشارات مبهمة غامضة بل ومتناقضة بالنسبة للعبرانيين، وهم مختلفون في اشتقاقهم اللغوي عن (الخبيرو) كما رأينا.. ومن هنا استنتاج البعض أنّ كل ماجاء في أسفار التوراة عن: العبرانيين ومملكة داود وسليمان في القدس.. ليس إلا أساطير بأساطير، ولا يمكن قبول بعض ما جاء في التوراة، إلا بدءًا من مطلع القرن الخامس قبل الميلاد فقط، أي بعد العودة من السبي البابلي.. ويأتي مؤخرًا على رأس هؤلاء المشككين بالروايات التوراتية، علم الآثار الأمريكي (توماس إل تومبسون) في كتابه (التاريخ القديم للإسرائيليين).

من هنا نقول: لا معنى للزعم القائل بوجود لغة عبرية، كما يحلو للبعض ترداده. وفي الحقيقة، فاللغة التي دوّنت بها أسفار التوراة، هي وليدة امتزاج لهجة كنعانية/ عمورية قديمة مع الآرامية بدءًا من القرن الخامس- بعد السبي البابلي، والتي كتبت بالخط الآرامي السوري المربّع، وما زال سائدًا حتى اليوم في الكيان الصهيوني..

نعم، ذكرت بعض المصادر القديمة كلمة (لغة عبرية)، ولكن متى كان ذلك وكيف؟! وقبل توضيح هذه النقطة، نوّد لفت الانتباه إلى لغز له علاقة بمرحلة ما بعد السبي وعنينا بذلك ما ورد في سفر عزرا الإصحاح الأول /العودة من السبي/ والإصحاح الخامس، إعادة بناء الهيكل والإصحاح السادس، العثور على أمر كورش ثم داريوس بمتابعة بناء هيكل أورشليم، وكذلك رسالة الملك أرتحشتا لعزرا، وكذلك ما ورد في سفر نحميا الإصحاح الثالث/ بناء سور أورشليم.. إلخ، نقول: إنّ جميع ما ورد في السفرين السابقين على لسان عزرا ونحميا حول وضع اليهود بعد السبي في أورشليم/ القدس، لا نجد له أيّ ذكر أو أصداء لدى شاهد شهير لذلك العصر زار بلادنا ومنها فلسطين، ولم يترك أيّ شاردة أو واردة إلا ذكرها في تواريخه وقصدنا بذلك هرودوتس (٤٢٥- ٤٨٤).. نعم العجيب بل المدهش والمحيّر إنه لا يذكر أي شيء عن سائر ما ورد في سفري عزرا ونحميا، بل ولا يأتي على ذكر (أورشليم) و (مقاطعة يهوذا التوراتية) وكأنها غير موجودة. وعندما يأتي إلى ذكر السكان يقول (الكتاب الثاني ١٠٤): (و الفينيقيون وسوريو فلسطين متفقون على أنّهم اتخذوا عادة الختان من المصريين)، وفي حديثه عن الأمم التي قدّمت سفنًا للأسطول الفارسي في الحرب الفارسية/ اليونانية الثانية

(الميـدية) يقـول هـرودوتس: (وكـان عـدد السفن ذات صفوف المجاذيف قد بلغ ألفًا ومئتين وسبع سفن، وهذه هي الأمم التي استحضرتها: الفينيقيّون والسوموريّون والفلسطينيّون قدّموا ثلاث مائة سفينة) ولدى حديثه عن السامرة والقدس وغيرها من البقاع الفلسطينية، يقول هرودوتس ثلاثمئة (وهذا القسم من سورية مع كل البلاد التي تمتد إلى تخوم مصر هي فلسطين) ماذا نستنتج من أقوال هرودوتس: غياب أيّ ذكر أو إشارة لما ورد في سفري عزرا ونحميا و أي ذكر لمقاطعتي يهوذا والسامرة. تظهر التسمية الفينيقية للساحل الكنعاني الأوسط، وهي التسمية التي وجدناها لأول مرة في (الأوديسية) المنسوبة للشاعر الملحمي هوميروس (٤/٨٣، ١٤/٢٩١)، ثم لدى المؤرخ الجغرافي (هيكاتيوس) القرن السابع قبل الميلاد، وذلك إشارة إلى الساحل اللبناني تقريبًا. فلسطين هي البلاد الممتدة من حدود فينيقية إلى تخوم مصر وسكانها السوريون الفلسطينيون، ولا ذكر لا ليهود أو عبرانيين أو إسرائيليين، وعلى أنصار مدرسة (القدس أورشليم التوراتية) أن يعللوا هذا الأمر أو يفسروا غياب ذكر ما ورد في سفري عزرا و نحميا حول عودة أهل السبي وتجديد بناء الهيكل المزعوم والأسوار.

وعودة من جديد إلى قصة اللغة العبرية: لقد أشارت بعض المصادر إلى (لغة عبرية) و هذه المصادر أو بالأحرى هذه الإشارات جاءت في بعض روايات الأناجيل. بعد سقوط بابل (٥٣٨) قبل الميلاد، أضحت اللغة السورية الآرامية هي الغالبة في مختلف أصقاع وطننا العربي القديم، في الإمبراطورية الفارسية/ الأخمينية (٥٥٠- ٣٣١) قبل الميلاد بعد تغلبها على ما سبقها من لغات ولهجات شقيقة، أكادية/ بابلية/ آشورية وكنعانية، وذلك لعدة أسباب، منها سهولة طريقة كتابتها، المقتبسة أصلاً من أبجدية جبيل الكنعانية الفينيقية وهنا أيضًا تراجعت اللهجة التوراتية/ الكنعانية، لتحل محلّها لهجة جديدة (كنعانية/ آرامية) كتبوا توراتهم ثم تلمودهم (المشنا بالكنعانية/ الآرامية)، و (الجمارا بالآرامية) ولم يبدأ الربيّون بكتابة التلمودين البابلي والأورشليمي إلا بعد دمار الهيكل المزعوم على يد القائد الروماني والإمبراطور اللاحق تيطوس (٧٠) قبل الميلاد، وفشل تمرد باركوخيا/ ابن الكوكب عام (١٣٢/ ١٣٥م) وهنا راحت تتطور لهجة جديدة أطلقوا عليها اسم (عبرية) مع بدء الحقبة التلمودية الأولى. أما مفهوم (عبرية) كلغة، فلم يكن معروفًا قبل المرحلة المسيحية الأولى. وفي الحقيقة، ففي مطلع تلك المرحلة، من ظل على يهوديته كعقيدة، قالوا عن لسانه (عبري)، ومن اتّبع الدين المسيحي، أطلقوا على آراميته اسم اللهجة (السريانية)، وهي كالنبطية والتدمرية ولهجتي التلمودين البابلي والأورشليمي ومنداعية حران.. إلخ لهجات آرامية راحت

تتكوّن بدءًا من القرن الأول قبل الميلاد. ومن هنا فلأول مرة، نجد ظهور التسمية (العبرية)، في الأناجيل وإليكم الشواهد: بعد أن يذكر كاتب (سفر يوحنا) محاكمة السيد المسيح أمام المجمع اليهودي وظهوره أمام بيلاطس وهيرودوس والحكم عليه بالموت، وكيف أن جلاديه من الجنود أخذوا يسوع في (الإصحاح ١٩ الفقرة ١٧- ٢٠) ((فخرج وهو يحمل صليبه إلى مكان يسمى الجمجمة وبالعبرية جلجثة. فصلبوه هناك وصلبوا معه رجلين، كل واحد منهما في جهة وبينهما يسوع. وعلّق بيلاطس على الصليب لوحة مكتوبًا فيها (يسوع الناصري ملك اليهود) فقرأ كثير من اليهود هذه الكتابة، لأن المكان الذي صلبوا فيه يسوع كان قريبًا من المدينة (القدس)، وكانت الكتابة بالعبرية واللاتينية واليونانية) فيجب أن ندركها كلغة تطورت بدءًا من القرن الأول ميلادي، في الكتابات التلمودية ودراسات الأحبار والربيّن التلموديين، إن كان في الوطن العربي والأندلس في العصر الوسيط، أو في الأوساط اليهودية الأوروبية، ذوي الأصل المشرقي، وهي بشكل عام سائدة لدى (السفاراديم) أما (الأشكنازيم) ذوو الأصل الخزري، فلقد طوّروا في أوروبة الشرقية لهجة خاصة بهم، وهي (اليديشية) المكتوبة بالحرف الآرامي المربع، وهي مزيج من البولونية والألمانية مع بعض الكلمات اليهودية التوراتية/ التلمودية، والأمر هنا مختلف تمامًا عمًا كان عليه في المشرق: لغويًا وعرقيًا.

ويحاولون اليوم في إسرائيل تطوير لغة وسطى مشتقة من اللهجتين التوراتية والتلمودية، دون نجاح ملحوظ، لأن أغلبية اليهود (الأشكنازيم) ذوي الأصل الخزري وهم حكّام (إسرائيل) لا علاقة لهم أصلاً بأقوام فلسطين القدماء، في القدس وغيرها، رغم زعمهم بأنّهم ينحدرون بأصولهم من الإسرائيليين القدماء. ونلخّص موضوعنا بالنقاط التالية: لا علاقة لخبيرو (الوثائق القديمة) بعبرانيي التوراة الغامضين في أصولهم ومصيرهم. ولا وجود للغة (عبرية) في فلسطين والقدس ولغة التوراة هي مزيج من الكنعانية والآرامية. غياب أي ذكر للعبرانيين أو اليهود أو العودة من السبي البابلي وبناء الهيكل الثاني وأسوار القدس، كما جاء في سفري (عزرا و نحميا) بل نجد دائمًا ذكر فلسطينيين وفلسطين كما جاء لدى هرودوتس. ظهور التسمية (العبرية) فقط في مطلع المرحلة المسيحية، للإشارة إلى لغة الذين ظلوا على الدين اليهودي، مقابل (السريانية) كلغة المسيحيين، المهتدين إلى الدين الجديد.

❖ ❖ ❖

متابعات

صفحات ثقافية

إعداد: إدارة التحرير

كتاب الشهر

نهاية التاريخ

إعداد :

محمد سليمان حسن

متابعـــات

٢٤٠ صفحـــات ثقافيـــة

إعداد: إدارة التحريــر

أولاً - عالم الرواية

- وفاة الروائي عبد الرحمن منيف

«سأطرح هذه الكلمات يا أمي، سأسرد لك حلمي، فهل ترغب مفسرة الأحلام أن تفسر حلمي؟»(١)

رحل الروائي عبد الرحمن منيف بعد رحلة طويلة قضاها محتفيًا بالآلام والمواجع العربية، رحل تاركًا لنا ثروة من الأسئلة الساعية إلى جعل العالم مكانًا لائقًا بالإنسان.

ودّعت دمشق بمزيد من الحزن الروائي عبد الرحمن منيف عن عمر ناهز السبعين عامًا أثرى خلالها الساحة الأدبية والثقافية العربية بمؤلفاته في فن الرواية فأنتج عوالمًا لم يسبقه إليها أحد وطرحها بمشروع تنويري يطمح من خلال الكلمة أن يحقق العدل والكرامة والحب.

سيظل عبد الرحمن منيف في رواياته ومؤلفاته وأسئلته المسكونة بالحرية والمؤمنة بالتاريخ والباحثة عن الغد، سيظل رائدًا من روّاد الرواية العربية مهما طلعت علينا بأسماء وعبقريات جديدة.

ولد الراحل الكبير عبد الرحمن منيف في مدينة عمان (١٩٣٣) عاش فيها حتى عام (١٩٥٢) حيث التحق في هذا العام بكلية الحقوق في جامعة بغداد ليواصل بعدها دراسته في القاهرة ويوفد إلى يوغسلافيا ويحصل منها على الدكتوراه في اقتصاديات النفط من جامعة بلغراد عام (١٩٦١) عاد بعدها إلى سورية ليعمل في مجال النفط، في عام ١٩٧٣ انتقل إلى بيروت حيث عمل في الصحافة اللبنانية وبدأ الكتابة الروائية بعمله الشهير (الأشجار واغتيال مرزوق)، في عام (١٩٧٥) أقام في العراق وتولى تحرير مجلة النفط والتنمية حتى عام (١٩٨١) الذي غادر فيه العراق إلى فرنسا حيث تفرغ للكتابة الروائية، في عام (١٩٨٦) عاد مرة أخرى إلى دمشق وبقي فيها حتى وفاته.

من أعماله الروائية: الأشجار واغتيال مرزوق (١٩٧٣)، قصة حب مجوسية (١٩٧٤)، شرق المتوسط (١٩٧٥) حين تركنا الجسر (١٩٧٦)، النهايات (١٩٧٧) سباق المسافات الطويلة (١٩٧٩) عالم بلا خرائط، بالاشتراك مع جبرا إبراهيم جبرا (١٩٨٢)، خماسية مدن الملح: التيه (١٩٨٤)، الأخدود (١٩٨٥)، تقاسم الليل والنهار (١٩٨٩)، المنبت (١٩٩٨) بداية الظلمات (١٩٩٩). ويذكر أنه كان قد حاز على جائزة سلطان بن علي العويس الثقافية للرواية، وعلى جائزة القاهرة للإبداع الروائي عام (١٩٩٨).[٢]

- **جائزة حنا مينة للرواية والقصة القصيرة:**

برعاية السيد الدكتور محمود السيد وزير الثقافة أقامت وزارة الثقافة حفلاً لتوزيع جوائز مسابقة حنا مينة للرواية والقصة القصيرة في مكتبة الأسد. بدأ برنامج الحفل بكلمة السيد وزير الثقافة راعي الحفل والتي ألقى فيها التحية والتهنئة على الفائزين والفائزات بالجائزة، وبيّن أن هذه الجائزة مخصصة لتشجيع الإبداعات الأدبية الشابة والأخذ بمواهب أصحابها إلى ما هي جديرة به تقديرًا وتعزيزًا وانسجامًا مع مسيرة التطوير والتحديث التي يقودها الرئيس (بشار الأسد) الذي يرعى الإبداع والتميّز في

جميع مجالات الحياة، قال السيد الوزير: «لقد وضع سيادته الفكر المتجدد والمبدع والذي لا يتوقف عند حد معين، ولا يحصر نفسه في قالب واحد جامد وينأى عن ذهنية الانغلاق والسلبية، وضع ذلك كله في أولويات الأدوات المؤدية إلى النجاح.

ولقد جسّد دعوته في إحاطة المبدعين بالرعاية والعناية والاهتمام عندما منح كوكبة منهم أوسمة الاستحقاق السوري من الدرجة الممتازة تقديرًا لإبداعاتهم في مجالي الفكر والثقافة».

وأشار السيد الوزير في كلمته إلى دور السيدة الفاضلة (أسماء الأسد) في تكريم النساء المميزات في قوله: «كما كرّمت عقيلته السيدة الفاضلة أسماء كوكبة من النساء المتميزات في منتدى المرأة والتربية تقديرًا لتفوقهن وريادتهن في مجال العمل وخدمة الأسرة والمجتمع».

وبيّن السيد الوزير أهمية اقتران هذه الجائزة باسم الأديب حنا مينة ووصفه بـ «الأديب العصامي الذي نعتز به على جميع الصعد محليًّا وعربيًّا وعالميًّا، وقد عاش القلق زادًا يوميًّا، إلا أنه القلق المبدع، ذلك لأن الطمأنينة كما يقول الأديب حنا مينة نفسه تقتل الحب والإبداع». وأشار السيد الوزير إلى أن المبدعين هم الذين خلّدوا الحضارات الإنسانية بما يتمتعون به من ألق في التفكير وتوهّج في العاطفة الإنسانية وسمو في الضمير والوجدان.

كما ركّز السيد الوزير في كلمته على أهمية تكريم المبدعين من أبناء الأمة وعدّه أحد العوامل الأساسية التي تقود الأمة في مدارج الرقي والتقدم والحياة العزيزة الكريمة، وذكّر بما حققه العرب إبّان ألق حضارتهم عندما فسحوا المجال للعقول أن تتسم بالحرية في التفكير واحترام الرأي، وما أصاب الإبداع من هزيمة عندما ران على مسيرة العرب في عصور الانحداد وعصور الاستعمار من كبت للحريات «فرعاية الإبداع مرتبطة بالرقي الحضاري، ولا يمكن للعقول أن تبدع ولا للمواهب أن تتفتح و تزهر وتثمر إلا إذا أحيطت بالأجواء التي توفّر لها التشجيع والتعزيز والرعاية» وبيّن سيادته في كلمته سوء التعامل الصهيوني في الأرض المحتلة قائلاً: «ولئن كنا نحتفي بمواهب شابة، ونعمل على تعزيزها وتشجيعها، فلا يمكننا أن ننسى ما يقوم به الصهاينة أعداء الحياة الذين يعملون لا على قتل المواهب والقابليات فقط، وإنما على تدمير الحياة للأحياء كافة بشرًا وشجرًا انطلاقًا من جبلتهم العنصرية والعدوانية. ولئن فهم الآخرون مواقف سورية المبدئية أو لم يفهموها فإن سورية لم ولن تتخلى عن رسالتها الحضارية في هذي الحياة سموًا ونبلاً وكمالاً وحقًا وخيرًا وجمالاً».

وفي نهاية الكلمة شكر السيد الوزير لجنة التحكيم التي أشرفت على المسابقة وقدّم التهاني للفائزين وقدم التحية باسمه شخصيًا وباسم الفائزين وباسم الأديب حنا مينة إلى السيد الرئيس (بشار الأسد) راعي المبدعين والمتفوقين ودعا الله أن يوفّق الجميع لما فيه تقدم الوطن والأمة. بعد ذلك ألقى الكاتب (نبيل صالح) كلمة لجنة التحكيم. وألقت الكاتبة (عبير إسبر) كلمة الفائزة الأولى بجائزة الرواية، وكذلك ألقى الكاتب (رضوان طالب) كلمة الفائز الأول بجائزة القصة، ومن ثم تم تقديم فقرة موسيقية تلاها توزيع الجوائز على الفائزين وهم:

في مجال الرواية الجائزة الأولى للكاتبة عبير إسبر عن روايتها (لولو) والجائزة الثانية للكاتبة روزا ياسين حسن عن روايتها (أبنوس) والجائزة الثالثة للكاتبة لبنى الجردي عن روايتها (العرمط).

وفي مجال القصة: الجائزة الأولى للكاتب رضوان طالب عن مجموعته (حبلاهام وينغلاوس) والجائزة الثانية للكاتب عبد الناصر العايد عن مجموعة (الاحتراب) والجائزة الثالثة مناصفة للكاتبة هيفاء عجيب عن مجموعتها (ضفيرتي والإيديولوجيا) والكاتبة ندى السقال عن مجموعتها (الإصبع السادس) علمًا أن قيمة الجائزة الأولى ١٠٠ ألف ليرة سورية والثانية ٧٥ ألف ليرة سورية والثالثة ٥٠ ألف ليرة سورية للرواية وللقصة. هذا وقد شارك في المسابقة ٢٤٠ مخطوطًا تنافست ٢٧ منها على الجوائز. وأشرف على قراءة وتحكيم الجوائز الكتّاب: محمد كامل الخطيب، فواز حداد، عبد الله أبو هيف، نبيل صالح. كما نوّهت لجنة التحكيم بالأعمال التالية: (العصيان) و (أنت وأنا) و(عائد من الرمس) و (التحولات الفلسفية لعامل بناء). وستقوم وزارة الثقافة بطباعة وتوزيع الأعمال الفائزة على نفقتها الخاصة(٣)

ثانيًا: عالم المسرح

- مهرجان ربيع مسرح الأطفال الأول:

برعاية الدكتور محمود السيد وزير الثقافة أقامت وزارة الثقافة، مديرية المسارح والموسيقا، مهرجان ربيع الأطفال الأول في كل من دمشق وحلب واللاذقية تحت شعار (المسرح لكل طفل)، وشارك في المهرجان العروض المسرحية التالية:

في مدينة دمشق: مسرحية (هايدي والأمير المسحور) تأليف وإخراج نضال السيجري، ومسرحية (رقص مع النجوم) تأليف وإخراج ضاهر عيطة، ومسرحية (حكاية الفتاة النشيطة) إعداد عدنان سلوم وإخراج زكي كورديللو، مسرحية (نصفا الجزيرة) إعداد عجاج سليم وإخراج سامر زرقا، وعرض (فرقة الأطفال للفنون

الاستعراضية) من تأليف وإخراج عوني موعد.

أما العروض التي قدمت في مدينة اللاذقية فهي مسرحية (الغراب) من إعداد عبد الكريم البني وإخراج عدنان السيد، ومسرحية (قلة والأقزام السبعة) إعداد لبابة يونس وإخراج هاني محمد، ومسرحية (سندريلا) إخراج صفاء محمود وسوسن عطار، ومسرحية (الديك الحكيم والذئب اللئيم)تأليف أحمد إسماعيل وإخراج لؤي شانا. وعرض في مدينة حلب عمل مسرحي واحد هو مسرحية (المهرج يدخل المسابقة) تأليف محمد الدروبي وإخراج غسان مكانسي.

وقد وجّهت وزارة الثقافة بمناسبة إقامة مهرجان ربيع مسرح الأطفال الأول كلمة جاء فيها: « من يتصدى للكتابة والإخراج والمشاركة في إنجاز عمل متميز في مسرح الأطفال هو إنسان يحمل رسالة حضارية تربوية وإنسانية ، يتمثل فيها الإيمان بالقيم والمثل والعطاء والرغبة في تنمية الإبداع والحس المرهف والتذوق الفني لدى الأطفال. مسرح الأطفال فن فريد يشمل ألوانًا متآلفة من مجموعة فنون وآداب وتقنيات، تجتمع في إطاره عناصر المكان والزمان فتتوحد أبعاده أو تتمايز وتتألق في فضاءاته فنون اللغة والخطابة والتمثيل والغناء والرقص واللون والحركة والتعبير والإيحاء وتلون الأداء. عالم يرتقي فيه الخيال ليكون منطلقًا لتحقيق الحلم الزاهي ومنفذًا للتحرر والدفاع عن الخير والعدل ومنبرًا يرى فيه الطفل المشاهد تفاصيل الواقع وعناصر الحدث التي يتفاعل معها بمشاعره ويتدرب على المداولة والمحاكمة وصياغة الأدوار والأحكام.

إنه الأرضية التي يمكن إن تتدرج فيها مستويات عديدة ترتقي من دقائق الحياة المعاشة إلى أعلى المثالية التي تتيح للأطفال أن يتعايشوا ويتعرفوا إلى مختلف مواقف الحياة وألوان الحلول وأن يتنامى لديهم الذوق الفني والجمالي والحس النقدي والتعبيري لتمكينهم من التمييز والانتماء إلى أفكار واتجاهات ثقافية وأخلاقية وحضارية يرضون بها ويرتضيها لهم المجتمع.

مسرح الأطفال رسالة تربوية وطنية تساهم في بناء الشخصية وتعميق الهوية واستنهاض الوميض الإبداعي والحضاري الذي يتميز فيه الشعب العريق الذي يمتد إلى عمق التاريخ الإنساني والذي يتميز فيه هذا الشعب العريق الذي يشهد له العالم بمجده وأسبقيته في إضفاء النور المعرفي والثقافي والإبداعي».

وقد كانت جميع العروض التي قدمت في المهرجان عروضًا مجانية تشجيعًا للحركة المسرحية الخاصة بالأطفال في

سورية، كما تم توزيع بعض مطبوعات وزارة الثقافة الخاصة بالأطفال، ولا سيما مجلة أسامة، على كل الأطفال في المهرجان.

وعلى هامش المهرجان التقت (مجلة المعرفة) الفنان هشام كفارنة مدير المسرح القومي الذي حدثنا عن المهرجان قائلاً: «انطلاقًا من رؤية وزارة الثقافة ومديرية المسارح للأهمية الكبيرة التي يجب أن تكون مخصصة لمسرح الطفل ودور هذا المسرح في تنمية الذوق الفني والجمالي للأطفال، حاولنا أن نستغل الفسحة الزمنية التي تتيحها العطلة الانتصافية والتي تمتد بين فصلين دراسيين مرهقين للأطفال، حاولنا شغل هذه الفترة بتظاهرة مسرحية حقيقية تفيد الأطفال وتسليهم وقد بادر السيد وزير الثقافة راعي المهرجان بفكرة مجانية العروض ليتاح لجميع الأطفال الفقراء منهم والأغنياء أن يتابعوا العروض والنشاطات المطروحة في المهرجان. فالمسرح حاجة حقيقية للطفل يساهم في تكوينه وبناء شخصيته ويؤثر في إدراك الأطفال لأهمية الفن والموسيقى. ونفخر نحن في مديرية المسارح بهذه العروض التي أنتجت في مديريتنا بشكل كامل كتابة وإخراجًا وتمثيلاً عبر أصحاب الكفاءات المشهود لهم والذين هم في الأغلب من خريجي المعهد العالي للفنون المسرحية، وأشير هنا إلى موضوعات المسرحيات التي تنتجها المديرية سواء الموجّهة منها للأطفال أو للكبار وهي موضوعات تخضع بالأساس لرؤى فكرية وفنية يتم دراستها عبر لجان مختصة خبيرة في العمل المسرحي، وأحب أن أشدد على نقطة هامة هي مجانية عروض مهرجان ربيع مسرح الأطفال الأول، فالعروض كلها مجانية وأود أن أنبه أنّ أيّ عرض يتزامن مع المهرجان يتبع لجهات أخرى خاصة ويتقاضى أجرًا عمّا يعرضه، هو عرض مستقل وليس للمديرية أو للمهرجان أي علاقة به».

كذلك التقت (مجلة المعرفة) الفنان عدنان سلوم مدير مسرح العرائس الذي حدثنا عن أهمية العروض التي تقدم في المهرجان قائلاً: «الطفل لدينا متعطش جدًا لمشاهدة عروض مسرحية وعرائسية إذ تمثل بالنسبة له هذه العروض حالة يصعب وصفها، فالشخصيات التي تتراقص أمامه وتتحدث وتتفاعل معه بدون أي حاجز يفصل بينه وبينها، كذلك الحوارات والحكايات التي يمكن أن يشارك فيها بين الحين والآخر، كل ذلك يأسره ويشوقه ويدهشه وهذا ما يحتاجه طفلنا اليوم، فوسائل الإعلام الحديثة والتقنيات المتاحة التي توفر التسلية المتواصلة كلها أفسدت على أطفالنا شعورهم بالدهشة والتفاعل الحقيقي، لذلك يسعى مسرح الأطفال لتوفير ذلك ضمن إطار القيم التربوية والأخلاقية السامية وبجو من المرح

والسعادة وبعيدًا عن الضجيج والعنف. وأشير هنا إلى أننا في مديرية المسارح وضعنا خريطة نستطيع من خلالها إيصال مسرح العرائس إلى كل المحافظات وربما إلى أكبر عدد ممكن من المناطق ذلك أننا نكتشف في كل مكان نعرض فيه جمهورًا جديدًا يستحق أن نقدم له مسرحًا جيدًا، ونحن عندما نسأل الجمهور عن نتائج عملنا فيجيب بالرضا نشعر أننا أخذنا ما نطمح إليه من عملنا فغايتنا في النهاية إيصال رسالة إنسانية حضارية إبداعية عبر المسرح الملتزم والجاد».

في هذه المناسبة نذكر أن العرض المسرحي (الرحلة العجيبة) كان قد نال درع مهرجان سوسة في الأيام الدولية السادسة لمسرح الطفل، الملتقى العربي الثاني في حمام سوسة» في تونس، وهو من إعداد وإخراج عدنان سلوم وأداء كل من تاج الدين ضيف الله وكميل أبو صعب ومحمود عثمان ورانيا تفوح وأميرة حديفي، كما حصلت مديرية المسارح والموسيقا في سورية على شهادة تقدير عن المشاركة في المهرجان (٤).

ثالثًا : عالم السينما

- رحيل المخرج المبدع محمد شاهين:

عندما يرحل مخرج كبير تستعيد ذاكرتنا كل أعماله القيمة التي قدمها ببصمة فريدة ليعري الحقيقة ويشير إلى مواقع الألم ويقترح الحلول. عندما يرحل محمد شاهين نستعيد أفلامه ومعها تفاصيل الحياة التي كثّفها وبعثها وعشّقها ضمن فسيفساء الفن السابع في بلادنا وفي تاريخ السينما العربية.

شيّعته الأوساط الثقافية والفنية والسينمائية في دمشق بكثير من الألم لفقد واحد من أوائل الفنانين الذين أرسوا دعائم الفن وعايشوا السينما السورية منذ بداياتها بقطاعيها العام والخاص. عمل محمد شاهين في بداياته كممثل ومخرج في الإذاعة وثم في التلفزيون من أعماله مسلسل (زوج تفصيل) عام ١٩٦٤. و في عام ١٩٥٩ أسس المسرح العسكري فعمل فيه مخرجًا لعدد من المسرحيات منها : (العطر الأخضر). ومنذ عام ١٩٦٤ وحتى وفاته ظل مخلصًا لعمله في المؤسسة العامة للسينما حيث قام بإخراج عدد كبير من الأفلام التي نالت الجوائز الكبيرة في المهرجانات العربية، منها فيلم (زهر من المدينة) وهو فيلمه الأول أنتج عام ١٩٦٥، وفيلم (ثلاثة رجال تحت الشمس) أنتج عام ١٩٧٠، وفيلم (وجه آخر للحب) أنتج عام ١٩٧٣، وفيلم (المغامرة) أنتج عام ١٩٧٤، وفيلم (غابة الذئاب) أنتج عام ١٩٧٧، وفيلم (الشمس في يوم غائم) أنتج عام ١٩٨٥، وفيلم (آه يابحر) أنتج عام ١٩٩٤. كما أخرج عددًا من الأفلام التسجيلية. غلب على معظم أفلامه السمة

الرومانسية والبحث عن واقعية شعرية فمزج في أعماله بين الرؤية الفنية الملتزمة والجماهيرية العريضة. لقد كان محمد شاهين بشهادة جمهوريه العريض وأقرانه الفنانين وبشهادة نقّاد الفن السابع رائداً من روّاد السينما السورية وكان في أعماله يطمح إلى تكوين إنسان عربي جديد خلال انتقاداته الموضوعية للواقع وتقديمه للنموذج المثالي في السينما (٥).

- أسبوع كبار المخرجين في السينما العالمية:

برعاية الدكتور محمود السيد وزير الثقافة أقامت المؤسسة العامة للسينما أسبوعًا لعرض أعمال كبار المخرجين في السينما العالمية في صالات دمشق. أفتتح الأسبوع السيد محمد الأحمد مدير عام المؤسسة العامة للسينما نيابة عن السيد الوزير في سينما الشام بكلمة وجّهها للجمهور رحبَّ خلالها بالحضور ولّخص الغاية التي أقيم من أجلها الأسبوع وهي تعريف جمهور السينما السوري على أعمال كبار المخرجين العالميين بشكل منتقى من الإسهامات التي قدّمت لمهرجان دمشق السينمائي لعام (٢٠٠٣)، من خلال عروض سينمائية قوية تقدم في مجملها مناخات خاصة ومؤثرة جدًا في توصيفها الذكي والصارخ لحياة وتجارب وماضي وحاضر شخصيات تقدم دروس الحياة. وتمنى السيد محمد الأحمد للحضور قضاء وقت ممتع ومفيد طيلة أيام أسبوع كبار المخرجين في السينما العالمية. ثم عرض فيلم الإنكليزية والدوق إنتاج فرنسا (٢٠٠١) وهو فيلم روائي مدته (١٢٣) دقيقة من إخراج وسيناريو أيريك رومر، وتمثيل لوسي روسيل وجان كلود دريفوري وفرانسوا مارتوريه وليونار كوبيان وكارولين موران. يعيد الفيلم تصوير فرنسا في القرن الثامن عشر خلال عصر الثورة الفرنسية في مواقف وأحداث مشغولة بعناية فائقة. أما الفيلم الأول في المهرجان فهو (شارع الملذات) عرض في صالة الحمراء في دمشق وهو من إنتاج فرنسا عام (٢٠٠٢) روائي مدته (٨٥) دقيقة من إخراج باتريس لو كونت وسيناريو سيرج فريدمان، وتمثيل لاتيسيا كاشار وباتريك تيمسيت وكاترين موشيه. تدور أحداث الفيلم في باريس خلال الأربعينات من القرن العشرين ومرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية.

الفيلم الثاني هو (زفاف ميرييل) عرض في صالة الحمراء في دمشق وهو من إنتاج أستراليا عام (١٩٩٤) روائي مدته (١١٠) دقائق من إخراج وسيناريو ب. ج هوجان وتمثيل توني كوليت وراشيل غريفث وجيني دارينان. تدور قصة الفيلم حول امرأة شابة غير بارعة اجتماعيًا تصادق امرأة مرحة تسافر معًا إلى سيدني حيث تساعد سلسلة

من التجارب المرأة على معرفة قدر نفسها وتوجهها نحو النضوج الفاعل والمؤثر. الفيلم الثالث هو (الأرواح الشريرة) من إنتاج شيلي وفرنسا عام (٢٠٠١) روائي مدته (١٢٠) دقيقة من إخراج راوول رويز وسيناريو آلان ماجاني وانفينمبير، عن كتاب للمؤلف جان جيونو، ومن تمثيل لاتيسيا رويز وفريديريك ديغنتال وآرييل دومبازل وجون مالكوفيتش. تشير مقولة الفيلم إلى استغلال أصحاب النيات السيئة طيبة أولئك الذين يتمتعون بالحس الإنساني وبالثراء المادي فيوقعونهم بالإفلاس ويصيبونهم بصدمة استغلالهم.

الفيلم الرابع (حائكة الدانتيلا) وهو من إنتاج سويسرا عام (١٩٧٧) روائي مدته (١١٠) دقائق من إخراج كلود غوريتا وسيناريو باسكال لين وكلود غوريتا ومن تمثيل إيزابيل هوبير وايف بينتون وفلورنس جيز رجيتي وآن ماري دوريبيخه. يتلخص الفيلم في قصة حب بين فتاة فقيرة وشاب من الطبقة الوسطى يرفض أهل الشاب هذا الحب بسبب الخلاف بين الطبقات الاجتماعية تنتهي القصة بدخول الفتاة مصحة نفسية. يعدّ فيلم (حائكة الدانتيلا) هو الفيلم الذي أسس بداية شهرة الممثلة إيزابيل هوبير العريضة ووطد موهبتها العميقة.

الفيلم الخامس هو (سبيريت: فرس السيمارون) وهو فيلم رسوم متحركة للأطفال إنتاج ٢٠٠٢ من إخراج كيلي أشبري ولورنا كوك وسيناريو شارون بريدجمان، وأصوات ماتدامون وجيمس كروميل ودانييل ستودي وتشارلز نابير.

الفيلم السادس هو (الطلاق) من إنتاج بريطانيا عام (٢٠٠٣) روائي مدته (١١٥) دقيقة، وهو من إخواج وسيناريو جيمس أيفوري وروث براور عن كتاب للمؤلف ديان جونسن ومن تمثيل كيت هودسون ونعومي ووتس وجان مارك بار و ستوكارد تشانينغ. وهو فيلم كوميدي يدور حول الأمريكيين الذين يزورون أوروبا.

الفيلم السابع والأخير وهو (البريء) إنتاج بريطانيا عام (١٩٧٦) روائي مدته (١٢٥) دقيقة من إخراج وسيناريو لوتشينو فيسكونتي وتمثيل لاور أنطونيللي وجيانكارلو جيانيني وجيتر أونيل ومارك بوريك. الفيلم مقتبس من رواية بقلم غابرييل دانونتيسو بالعنوان نفسه وتجري أحداثه بين أرستقراطيي القرن التاسع عشر في إيطاليا.

كان هذا الفيلم آخر أفلام المخرج فيسكونتي الذي توفي عام (١٩٧٦) قبل وقت قصير من عرض الفيلم للمرة الأولى[٥].

رابعاً: عالم المعارض

- الأدب العربي في معرض فرانكفورت:

ما تزال أصداء الأفكار الجريئة التي انتقدت السياسة الأميركية في معرض فرانكفورت مدوّية في أرجاء عدة من القارة الأوروبية والأميركية حيث أخذت الكتب والمؤلفات التي تعالج هذه القضية حيزًا واسعًا من اهتمام الناشرين والجهات التي عرضت العديد من المؤلفات حولها وأعلن على هامش المعرض (٢٠٠٣) على لسان (فولكر نيومين) مدير المعرض أن الأدب العربي هو ضيف المعرض (٢٠٠٤)وبيّن أن ذلك قد يساهم في مساعدة الغرب على فهم الثقافة والحضارة العربية، وتجاوز الأفكار السلبية التي ألصقت بالإسلام والعرب، وأشار نيومين أن الأوساط الثقافية الألمانية لا تعرف إلا القليل عن الثقافة العربية بصورة حقيقية، وقد أعلن من جهة أخرى المنجي بوسنينة الذي يتولى إدارة المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم أن الجامعة العربية ستشارك في معرض فرانكفورت لعام (٢٠٠٤)، وقد اجتمع وزراء الثقافة العرب بصورة استثنائية لبحث المشاركة العربية في المعرض وناقشوا تقريرًا أعدته المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم بهذا الخصوص، وهو تقرير يتضمن الخطوط العامة لبرنامج المشاركة العربية في المعرض وأهميتها في إبراز الصورة الحضارية للعرب والإضافة التي قدمتها الثقافة العربية للعالم بأسره إضافة إلى إسهام العرب في الحضارة البشرية تحت شعار (حوار الحضارات وتوظيف التراث العربي في تأكيده على قيم الحق والخير والعدل والإنسانية والسلام) وقد ترأس الدكتور محمود السيد وزير الثقافة في سورية اجتماعًا لمديري الثقافة حيث تم مناقشة كل مديرية حول ما يمكن أن تقدمه من مساهمة في هذا المعرض، وأكّد السيد الوزير خلال الاجتماع على اختيار كل ما يتناسب مع حضارتنا وتراثنا ويظهر الصورة المشرقة لثقافتنا العربية وانفتاحها على الثقافات والحضارات الإنسانية الأخرى. وسيتم اختيار ما يقارب (٣٠٠٠) كتاب وذلك بالتعاون مع اتحاد الناشرين العرب، وأعلنت وزارة الثقافة لدور النشر كي تتقدم بالكتب التي تريد عرضها في المعرض ليتم انتقاء الكتب المناسبة لذلك من قبل مديريةالتأليف والترجمة في وزارة الثقافة. أما في مجال المسرح فقد أكّد السيد الوزير والحضور أنه ينبغي تقديم مسرح عربي ذي خصوصية سورية مرتبطة بالتراث الشعبي ويعبر عن جذور المسرح، وقدم اقتراح المشاركة بأربع مسرحيات رشّحها المعهد العالي للفنون المسرحية هي:(الموت والعذراء) و(العميان في ميلاد طويل) و (من هنا وهناك) وهو عرض

راقص، كما اقترح السيد مدير المعهد العالي للفنون المسرحية التحضير لظاهرة سورية تراثية هي الحكواتي الشعبي على أن يقوم بها ممثل محترف. وستشارك مديرية المسارح والموسيقا بتقديم عروض لفرقة فنون شعبية استعراضية للأطفال وفرقة فلكلورية تمثل التراث الشعبي إضافة إلى عراضة شعبية.

كما ستشارك المؤسسة العامة للسينما بـ (١٠) أفلام روائية طويلة وجميعها مترجمة إلى اللغة الانكليزية وهي: (آه يا بحر) و (صندوق الدنيا)، (اللجاة) و (رؤى حالمة) و(ما يطلبه المستمعون) و (نسيم الروح) و (تراب الغرباء) و (كومبارس) و (الطحين الأسود). وستتم المشاركة بـ (١٣) فيلماً قصيراً: (سفر الأجنحة) و (جداتنا) و (يا ليل يا عين) و (ورد وشوك) و (لحظة فرح) و (همسات) و (الأطفال ليسوا حمقى) و(اليوم كل يوم) و (الدنيا) و(ديجتال) و (هو وهي) و (حكاية مسمارية) و(متر مربع) ويذكر أن معرض فرانكفورت الذي سيفتتح في ألمانيا لمدة عام كامل وستشارك فيه معظم الدول العربية وبمساحة (٢٠٠٠م٢) وقد يرتفع هذا الرقم وذلك حسب الاتفاق مع جامعة الدول العربية. وفي سياق معرض فرانكفورت الدولي للكتاب تقام نشاطات ثقافية أدبية و فكرية وفنية كثيرة تتوزع على عدة مدن ألمانية ولا تقتصر على مدينة فرانكفورت و هي فعاليات تأخذ شكل قراءات أدبية ومحاضرات وندوات وحلقات نقاشية ،ومؤتمرات صحفية وحوارات فكرية وغير ذلك من أشكال الفعاليات الثقافية وصورها.

وهذه الفعاليات الثقافية التي ترافق المعرض تتمتع بالضخامة والتنوع والتألق الإعلامي بحيث تستقطب اهتمام الرأي العام الألماني وجزء من الرأي العام العالمي، وما يزيد الأهمية أنه في إطار معرض فرانكفورت الدولي للكتاب تمنح جائزة السلام لتجارة الكتب الألمانية وهي أرفع وأهم جائزة ثقافية ألمانية من حيث قيمتها المادية الكبيرة وكذلك مكانتها الثقافية والإعلامية والسياسية، وغالباً ما تمنح هذه الجائزة لشخصية عالمية أجنبية، وقد فازت بها سنة (٢٠٠٢) الناقدة الأمريكية (سوزن سونتاغ) المعروفة بمواقفها الفكرية والسياسية الجريئة المعارضة للحرب العدوانية التي شنتها الإدارة الأمريكيةوحلفاؤها على العراق. وكل هذا يحوّل معرض فرانكفورت الدولي للكتاب إلى حدث ثقافي تتجاوز أهميته النطاق الألماني إلى النطاق الأوروبي والعالمي[٦].

خامساً: شخصيات وأحداث

- دبي تمنح جائزة العويس لأدونيس ومحمود درويش:

شهدت دبي الاحتفال الضخم الذي نظمته مؤسسة العويس الثقافية الإماراتية

لتوزيع الجوائز على المبدعين العرب الذين فازوا بها هذا العام فمنح مجلس أمناء المؤسسة جائزة الإنجاز الثقافي والفكري للدورة الثامنة للشاعر السوري (علي أحمد سعيد) المعروف باسم (أدونيس) وكذلك للشاعر الفلسطيني (محمود درويش). وقد ألقى الأمين العام لمؤسسة العويس السيد (عبد الحميد أحمد) كلمة بيّن فيها الأسباب التي دعت لاختيار الشاعرين ليفوزا بهذه الجائزة فقال: ((إن أدونيس عمل منذ ظهوره على الساحة الأدبية على نشر فكر متحرر وخلاق لتغيير مفاهيم الشعر ومنازلة الأفكار المتوارثة)) فأبرزه كأحد روّاد حركة التحديث في الثقافة العربية، كذلك بيّن الأسباب التي دعت لاختيار الشاعر الفلسطيني (محمود درويش) قائلاً: (درويش شاعر المقاومة لا الفلسطينية فحسب بل الإنسانية في عمقها واتساع آفاقها)) فبيّن أن الشاعر محمود درويش يمثل صورة الحقيقة الشعرية ورسولها المكابد بقوة وشجاعة لإعلاء صدق التجربة في الوطن العربي. وقد ضاعف مجلس مؤسسة سلطان العويس قيمة الجائزة المخصصة للإنجاز الثقافي الفكري والبالغة أصلاً مئة ألف دولار لفوز الشاعرين بها. وبذلك أصبح عدد المكرمين من قبل مؤسسة سلطان عويس ٤٨ مبدعًا وأديبًا في مختلف المجالات وهم يمثلون كوكبة من المبدعين العرب. (٧)

- تونس تكرم الطيب صالح:

كرّمت الأوساط الثقافية والإعلامية التونسيةالكاتب السوداني الطيب صالح في الدورة الحادية عشرة للمهرجان العربي للإذاعة والتلفزيون، وذلك بدعوة من اتحاد إذاعات الدول العربية ومؤسسة الإذاعة والتلفزة التونسية، وقد تم تكريمه في سهرة افتتاح المهرجان ومنح ميدالية المهرجان وشهادة تقدير اعتزازاً بعطائه الأدبي الغزير إلى جانب كونه يعد أحد روّاد العمل الإعلامي والإذاعي في الوطن العربي، فقد عمل الطيب صالح في بداية حياته مذيعًا بمحطة الـ (BBC) البريطانية وكان قارئًا للأخبار ومنتجًا للأحاديث الثقافية ومسؤولاً عن قسم الدراما فيها. وقد حظي الطيب صالح بحفاوة كبيرة من قبل الوسطين الإعلامي والثقافي التونسيين خلال زيارته الأخيرة فحاورته أغلب الصحف التونسية بأحاديث عن سيرته الأدبية وآرائه حول عدد من القضايا الفكرية والأدبية والسياسية، كما حل ضيفًا على برنامج (رواق الكتب) التلفزيوني الذي خصص حلقة كاملة للحديث عن كتب الأديب الطيب صالح على الفضائية التونسية كما نشرت الصحافة التونسية عدداً من المقالات والدراسات التي تناولت كتبه وأعماله.

من مـؤلفـات الأديب الطيب صـالح (موسم الهجرة إلى الشمال) (عرس الزين) وغيرها.

- دار الكتب المصرية تصدر بياناً شاملاً عن أعمال نجيب محفوظ:

صدر عن مركز الخدمات الببلوغرافية والحسـاب العلمي بدار الكتب والوثائق القومية بمصر بيانًا شاملاً عن أعمال الأديب نجيب محفوظ الحاصل على جائزة نوبل في الآداب عـام ١٩٨٨، وبيّنت الببلوغرافيا ثراء العامل الفني عنده لدرجة أنه يحتمل كل التأويلات النقدية ويدعو إلى حـماس النقـاد من المدارس الفكرية والأيديولوجية كافة لدراسة أفكاره ومواقف أبطال رواياته. وسجلت الببلوغرافيا وجود ٣٤ رواية لمحفوظ أولها (عجائب الأقدار) عام ١٩٣٩ وآخرها (قشتمر) عام ١٩٨٨ في حين بلغت مجموعاته القصصية ١٥ مجموعة أولها (همس الجنون) عام ١٩٤٨ وآخرها (فتوة العطوف) عام ٢٠٠١. أشارت الببلوغرافيا إلى صدور تبسيطات وتيسيرات تلخص عدداً من روايات نجيب محفوظ بدأت برواية (خان الخليلي) التي صدرت ملخّصة عن الهيئة العامة للاستعلامات بمصر عام ١٩٨٥ وتلتها رواية (ثرثرة فـوق النيل) وأثبتت الببلوغرافيا أن رواية محفوظ (القاهرة الجديدة) التي صدرت طبعتها الأولى عام ١٩٤٦ هي الأكثر رواجًا مشيرة إلى صدور تسع طبعات منها آخرها عام ١٩٨٠. كما أشارت الببلوغرافيا إلى وجود نحو ٤٠ أطروحة علمية لنيل درجتي الماجستير والدكتوراه عن أعمال نجيب محفوظ، إلا أن ذلك لا ينفي أن هناك الكثير من الكلام للنقاد وغير النقاد مما يمكن قوله عن أديبنا الكبير الذي احتفل في الحادي عشر من شهر كانون الأول ٢٠٠٣ ببلوغه الثانية و التسعين. نذكر من أعماله (القاهرة الجديدة)، (زقاق المدق)، (الكرنك)، (بين القصرين)، (اللص والكلاب)، (ثرثرة فوق النيل) وغيرها [٨].

- محمود درويش في رام الله:

افتتح الشاعر الفلسطيني الكبير محمود درويش أمسيته الشعرية، التي طال انتظارها في الأراضي الفلسطينية، على خشبة مسرح القصبة في رام الله، بمناسبة إصدار ديوانه الجديد بقوله (لا اعتذار عما فعلت لكني أعتذر عما لم أفعل.. أن أقرأ الشعر في أرض بلادي) وقد وقف الشاعر محمود درويش شامخًا أمام مئات الفلسطينيين الذي احتشدوا للإصغاء لكلمته الشعرية التي تنوعت بين السياسية والحب والصداقة والتي رافقها عزف على العود من قبل الفنان اللبناني مارسيل خليفة، افتتح الشاعر أمسيته بقراءة أبيات من ديوان سابق قائلاً (هناك على هذه

الأرض ما يستحق الحياة)، وتحدث في شعره هذا عن المعاناة الفلسطينية بسبب الاحتلال الإسرائيلي. وقد وقّع الشاعر أكثر من مئتي نسخة من ديوانه الجديد هذا ويضم ديوانه الجديد ست قصائد وهو من القطع الصغير، وقد قرأ درويش من قصيدة (في شهوة الإيقاع) عن القدس قائلاً:

أمشي كأني وردة بيضاء إنجيلية

أنا لا أنا في حضرة المعراج

لكني أفكر

وحده النبي محمد يتكلم العربية الفصحى

وماذا بعد

ماذا بعد.. صاحت جندية

هو أنت ثانية ألم أقتلك

قلت قتلتني.. ونسيت مثلك أن أموت..

ويشار إلى أنّ الشاعر درويش كان قد قرأ مرات معدودة داخل الأراضي الفلسطينية كان أولها في جامعة بير زيت عام (١٩٩٨) ومرة أخرى عندما أصدر ديوان جديد عام (٢٠٠٠) إلى جانب أمسيات خاصة وكانت آخر إصداراته ديوانه (حالة حصار) عام (٢٠٠٢) الذي استوحى فكرته من الاجتياح الإسرائيلي للضفة الغربية، وذلك بسبب المنع الإسرائيلي لإقامة أمسياته الشعرية في الأرض المحتلة.[٩] ويذكر أن التلفزيون العربي السوري كان قد بث تسجيلا كاملا للأمسية على القناة الفضائية السورية والقناة الأولى الأرضية.

- ممدوح عدوان في باريس:

استقبل معهد العالم العربي في باريس الشاعر ممدوح عدوان في أمسية شعرية كانت افتتاحية للأنشطة الثقافية في مقهى أبي نواس في خيمة المدينة في باحة المعهد في باريس بحضور جمهور عربي وفرنسي تذوق القصائد العربية وترجمتها إلى الفرنسية وقد تضمنت نشرة من معهد العالم العربي في باريس وقائع الأمسية وبعضاً مما قرأ الشاعر، والكاتب المسرحي والتلفزيوني والمترجم، و ورد فيها عن قول الشاعر ممدوح عدوان: (يقال لي إنّ السياسة تغلب على كتاباتي، وأنا أبدو شاعراً ومسرحياً قاسياً وحاداً ولا مانع لدي أحياناً في المباشرة، إذن هم البعد السياسي لمعاناتي ومعاناة شعبي هو الذي يقف أمام كل محاولة للتقرب من أية مشكلة أعيشها (حتى العاطفية منها) وأنا في كتاباتي أميل إلى استخدام أيّ عنصر أتقنه لخدمة غرضي استخدام التراث أحياناً وأحياناً المادة الواقعية اليومية، السخرية وأحياناً أخرى الخطاب الاستفزازي المباشر أيضاً).

تحت عنوان الانحناء قرأ الشاعر:

ينحني السكران إن تعتعه
الشراب
وقَ أفرغ كأسه
ينحني الفلاح كي يقلع بؤسه
ينحني يغرس خيراً حيثما
يضرب فأسه
ينحني الحداد كي يحني حديداً
حامياً وبه يطعن بأسه
ينحني الجندي في المتراس
فوق القاذف الناري
كي يشهر بأسه
وحده الشاعر لا ينطق
إلا حينما يرفع رأسه

ارفع الباب قليلاً سيدي
كي أمر الآن من غير انحناء
كلماتي عمرها لم ترتني
منحنياً
فهي في رأسي وتنداح
إلى قلبي الهني
وإذا طأطأت رأسي
تتهاوى الكلمات
من فمي
وإذا ما رفعت الرأس كي أنطق
شعري بعدها
قد لا ألاقي غير أشباح خواء
وكلام من رياء.. (١٠)

إحـــالات

١- عبد الرحمن منيف، أرض السواد.
٢- جريدة البعث، ٢٧/١/٢٠٠٤
٣- الوثائق الخاصة بمناسبة توزيع جوائز حنا مينة (وزارة الثقافة).
٤- وثائق المهرجان (وزارة الثقافة- مديرية المسارح).
٥- وثائق الأسبوع (وزارة الثقافة- المؤسسة العامة للسينما).
٦- الجرائد الرسمية السورية.
٧- ملحق الثورة الثقافي، العدد (٣٩٥) ١١/١/٢٠٠٤.
٨- ملحق الثورة الثقافي، العدد (٣٩٦) ١٨/١/٢٠٠٤.
٩- جريدة تشرين، العدد (٨٨٣١) ٨/١/٢٠٠٤.
١٠- جريدة تشرين، العدد (٨٨٣١) ١٨/١/٢٠٠٤.

❖ ❖ ❖

٢٥٥

كتاب الشهر

نهايـــة التـــاريـــخ

عرض وتقديم
محمد سليمان حسن*

صدر حديثًا، عن وزارة الثقافة السورية، ضمن سلسلة «الدراسات الفكرية»، الكتاب (٧٥)، تحت عنوان: «نهاية التاريخ». الكتاب من تأليف المفكر الفرنسي «هنري لوفيفر». قام بترجمته إلى العربية من الفرنسية الدكتورة «فاطمة الجيوشي». يقع الكتاب في /٢٢٤/ صفحة من القطع الكبير. ضمّ بين دفتيه: مقدمة وخاتمة و /٣/ فصول بحثية، نقدم عرضًا لها، بما يتسق والمعطيات المعرفية للكتاب.

(*) محمد سليمان حسن: باحث من سورية. عضو اتحاد الكتاب العرب. عضو جمعية البحوث والدراسات.

تنبيه

ليس هذا الكتاب عمل فيسلوف، كما أنَّه ليس عمل عالم اجتماع، وليس عمل مؤرخ. هل يمتنع عن التصنيف؟ ولكن لِمَ لا نعترف منذ البداية أنّ هذا الكتاب يخرج عن أطر تقسيم العمل الذهني، كما تأسس في الفكر الخاضع للمؤسسات الثقافية؟ إنَّه يقع على خط ذروة بين منحدرين: فلسفة، تاريخ، علم اجتماع في البحث عن السيطرة عليها.

لوقت من الزمن يحافظ الفكر في أوروبا، على أبعاد متعددة، وبشكل خاص عن الفكر المُرجَع إلى البعد التجريبي وحده على مجرد تقرير الواقع، وما يسود إنّما هو العملي - النقدي.

إنَّ الوعي (الفردي / أو الاجتماعي) لا يُدرَك في أوروبا، ولا يُتصوَّر دون بعض العلاقات. وبشكل عفوي يرجع إلى الزمن التاريخي.

إن الخط الأمريكي (إيديولوجية الإنتاج، والتجريبية والوضعية، والبراغماتية) يسحقُ ويسطّح الوعي كما يسطح الفكر.

إن الضغط على الوعي التاريخي، يترافق بأزمة في الفكر التاريخي. وتصفية كلّ من «التاريخية» والتاريخ كما تصفه الفلسفة يحفر هوّة هي هوّة العدميّة.

في البداية، يظهر التاريخ، عندما أعلنه هيغل بشكل جليل، أراد التاريخ لنفسه أن يكون علمًا شاملاً لواقع كلي. إنَّه يُعرف نفسه بوصفه علم الحرية.

لقد تغيّر العالم كثيرًا منذ ذلك الحين. لقد وضع التاريخ، حفنة من العلوم الصغيرة توصف: بالعلوم الإنسانية، الاجتماعية، إلخ. وما يعقد الوضع يدعى أحد هذه العلوم الصغيرة: التاريخ. يشبه أمه ولكنه لا يرقى إليها.

يتألف هذا الكتاب من نظرات متقطعة على استمرارية عميقة، الأمر الذي سيترك فراغات سيملؤها القارئ كما يريد.

يستعيد الجزء الأول تكوّن الفكر التاريخي (هيغل وماركس)، ويلحقه نقده (نيتشه).

يضع الجزء الثاني مكان السؤال: (ما التاريخ؟ وأين يتم صنعه؟) الأسئلة (ماذا كان التاريخ إذن في حقبته العظيمة؟ وما كنا نتوقع منه، قبل الخيبات؟ وإلام نخلص؟).

أما الجزء الثالث فيتصدى للسؤال: (نهاية التاريخ، ماذا يعني ذلك؟) إذا حق أن مؤسسي التاريخ عرفوه بنهاية، فقد أن

الأوان لاستخلاص (اتجاه المعنى) أو معنى لا معنى التاريخ، بل غايته (أو نهايته)!.

ويترتب على الجزء الأخير أن يلخص ويدحض الإيديولوجيات المعاصرة بخصوص هذا التساؤل المركزي.

هيغل، ماركس، نيتشه، حول التاريخ

هيغل: إنه يفكر بمفردات الدولة. وحتى هذا اليوم يبقى هيغل مفكر الدولة بامتياز. التاريخ يعرف، وفيه توجد غاية (نهاية) ثلاثية الجوانب: التناهي Finitude، الغائية، الإنجاز.

إنَّ تعريف مفهوم التاريخ، هو تصور الممارسة التاريخية. يوجد بالتالي: ما قبل - تاريخ، ثم تاريخ، ثم ما بعد تاريخ، ولا تكون الكلية فلسفية إلا إذا كانت تاريخية. الزمن هو بالذات المفهوم الموجود هناك ويقدّم نفسه للوعي بوصفه حدسًا فارغًا، وبسبب ذلك تتجلى الروح بالضرورة في الزمن تتجلى في الزمن ما دامت لا تدرك مفهومها الخاص أي لا تلغي الزمن فالزمن هو الذات (Pur Soi) الخارجية المدركة بالحدس، إنها المفهوم المدرك بالحدس وحسب، ولم يدرك من خلال الذات (Soi). عندما يدرك المفهوم ذاته، يلغي صورته الزمنية، يتصور الحدس ويكون حدسًا متصَوَّرًا أو متصورًا. وبالتالي يتجلى الزمن بوصفه المصير وضرورة الروح التي لم يتم إنجازها في داخل الذات.

أجل، يصنع الثوار والثورات التاريخ بقدر ما يتحملون مسؤولية «الكفاح حتى الموت». ومع ذلك ما من ممارسة تاريخية (فعل تاريخي خلاق) دون مجازفة كلية، كلية بقدر كلية الهدف والرهان (الغاية).

لقد أشار «ألكسندر كوجيف» بعمق إلى الصلة الداخلية بين التاريخ والنظام، ونكشف موقع هذه الصلة في التناهي وبالتالي في الموت. فإنّ هذا يضع حدًا للتاريخ. إنَّ المعرفة تنجز الصيرورة بفهمها، بتصورها مفهوميًا. عبر التاريخ والنضالات التاريخية، صارت الفلسفة عملية أي صارت سياسية فالنظام الفلسفي والنظام السياسي هما واحد. يتم تحقق الفلسفة في الواقع ويُنجز التاريخ.

اقتراب الموت ووعي الموت يرتبطان بالذات من جهة، وبالنظام من جهة أخرى حيث يسيران نحو الاكتمال-نحو انتهاء الزمن. فالروح في تكيفها مع الواقع كونته في وجود عضوي. لقد وجدت الحرية السبيل المميز لتحقيق مفهومها وكذلك حقيقتها. إنَّها نهاية التاريخ العام.

فالعلم المطلق، وعي الذات الكلية، تشغل الزمان، هذا الزمن يتعرف على ذاته بشكل

كـــامل داخل النظـام، الذات (Le Soi) المستلبة. تتماهى المعرفة مع «التعرف على الذات» ويذوب الموضـوع في الذات بينمـا تمتلئ الذات في الموضوع.

بين الانفـتـاح الديـالكتـيكي وانـغـلاق النظام، يوجد التناقض بين الممكن والمحال، بين اللامـتناهي لدى «الإنسـان النوعي» إمكانات لا مـسـتـناهيـــة مع ذلك يموت «الإنسـان» الفرد ويعـرف أنه يموت ويقـبل بذل. يعاني وعي الموت التناهي واللاتناهي الذي يتخلى عنه.

نشهد بإعجاب لدى هيغل الاستعمال الرفيع المستوى لمفاهيم باتت الآن مألوفة: الوعي واللاوعي، الدلالة والمعنى، الرمـز والشكل. لكل حـدث معناه الذي يتكشف فيـمـا بعـد ولا يظهـر بشكل كامل إلا في النهـاية. وعلى هذا النحـو -يحيل الشكل الهـيـجلي إلى اللامـتـعـين- أو إلى ذاته كمعطى (مباشرة) متميز. وسيقرأ التاريخ بدءاً من هذا الشكل المتميز (السيد والعبد، نابليون وروح العالم). وأن السيد والعبد وروح العالم لن يسودا أبدًا شؤونهم وبالتالي لا يوجد شكل يمكنه أن يموت أو ينتصر. يمكن وضع (الفينومنيـولوجيـة) قـبـالة (النظامSystéme) في أنّ كل شكل للروح يتقدم فيه بوصفه عدم إنجاز. وهكذا في النظرة الاستعادية يمكن (للفينومنيولوجية) أن تنفصل عن المنطق، وعن بناء النظام.

إنّ المقـــولة (المزدوجــــة) لـ (الدلالة) و(المعنى)، المعمقة جدًا عند هيغل، تشير إلى لُبس (ازدواج)، ولكنها متبّعة للحقيقة، أي متصوّرة وفقًا لعلاقة حقيقية مع الكلية. والإشارة بالنسبة للوعي وبالنسبة للوجود، بالنسبة للمضمون وللشكل (الصورة): تعبير بالنسبة للوجود وللمضمون، دلالة بالنسبة للوعي، وللصورة، والمعرفة. الرغبة تريد وتريد ذاتها. تصير رغبة بهذا أو بذاك، دون أن تتوقف من جراء ذلك عن «كونها» رغبة وهذا هو معناها، تلك هي حقيقتها: كلية «جزئية» في الكلية (Totalité)، على نحـو صـراعي. ومع ذلك، وفي كل فـعل، توجد لحظة الرغبة. تجمع دلالة اللحظات، بما في ذلك الرغبة والاستمتاع مع المعنى، أي الحقيقة الكلية.

يوجد عـدد محدود من الأشكال، من اللحظات الملازمة للصيـرورة. هل يكون بالإمكان جـمـع الأشكال، واللحظات والعناصر بالفكر وحده؟ كلا. في التفكير الهيغلي، لا يمكن لفكر تأليفي أن يأتي إلا لاحقًا، كتشكيل نهائي. إنّ المنطق الملازم للتاريخ لا يحول إطلاقًا دون وجوب متابعة التاريخ، دون القفز من البداية إلى النهاية. إذ لا يمكن إلا أن نتخيّل زمنًا لا تاريخيًا.

وبالعكس، من منظور هؤلاء الذين

يحافظون بقوة على المعقولية النظامية (المنهجية) يوجد تناقض في الفلسفة الهيغلية. لم يعرف هيغل كيف يضع النظام ويحافظ عليه. إنَّ النظام الهيغلي المدروس ديناميكيًا، يحيل إلى شيء أصلي، ولكنه (هذا الشيء ما) في الغموض، طبيعية وتاريخية. يمكن التساؤل ما إذا كان الفكر الفلسفي بعد هيغل سيتأرجح بين (جوهريةSubstantialisme) لن تتمكن أبدًا من اكتساب الشرعية و(صوريةFormalisme) لن تتوقف أبدًا. لن يكون هذا وضعًا يجب تجاوزه بفكر ما بعد-فلسفي؟

هكذا، إنَّ الدولة تحتاج إلى شهادة حسن سلوك، حياة طيبة وعادات طيبة، شهادة تشهد لها بالعقلانية والأخلاقية لا يمنحها سوى الفيلسوف. بهذا المعنى قاد هيغل الفلسفة إلى نهايتها. بتحويله الفلسفة إلى خدمة عامة. ولكن بالطريقة نفسها يصير الفيلسوف خادمًا للأمير.

عالمنا عاقل وهو معقول أيضًا، يحدث كلّ شيء ويتصرّف وفقًا لمفهومه، دون أن يحقّقه بشكل كامل. لا يسود هيغل وحسب على الأفق الفلسفي، بل يبقى اختبار الفكر، المحك المقبول - أو غير المقبول. إنّ من يقبل الهيغلية اليوم، في عز «الحداثة» بوصفها نموذج الفلسفة، يقبل أيضًا فلسفة الدولة التي منحت الشرعية من قبل الفلسفة، الفلسفة بوصفها مؤسسة وخدمة عامة. كل فكر لا يستأنف النقد الجذري، يطيل فلسفة هيغل السياسية. هذا العالم إذن والمأخوذ دون قوى الرفض، هو عالم الهيغلية الجدية بشكل عميق ولكن دون عمق تاريخي.

في انتصار الدولة والنظام يترك هيغل هذا الوضع ومورّوثه إلى هؤلاء الذين يريدون بعده الإبقاء على الفلسفة. هو منطق الدولة، إنَّه ينحل في قبول تجريبي بينما تضيع الديالكتيك في غرور النفي المجرد للواقع. ما هو إذن الوضع النظري للديالكتيك بعد هيغل. إنَّها تضل إذا لم يفصلها النقد الجذري عن النظام الفلسفي وحتى عن الفلسفة.

ماركس: يفكر ماركس بحدود المجتمع. فالاجتماعي الأكثر عيانية والأكثر عقلانية من السياسي وهو مكوِّن «الإنساني».

هيغل بالنسبة لماركس، هو الأب الخالد، إنَّه صاحب العمل الذي يمسك برأس المال الفكري، سيد الإرث، يريد ماركس بادئ ذي بدء أن يبين أن التاريخ سيستمر وأكثر من ذلك سيبدأ. الهيغلية؟ إنَّها نظرية العالم المقلوب التي يجب قلبها وقلب هذا العالم.

ويعلن ماركس الشاب الذي غدا فيلسوفًا عن تداعي هذه الدولة (الهيغلية).

ماذا يقصد ماركس عندما يصرّح عام /١٨٤٥/ في كتاب «الإيديولوجيا الألمانية» أنه لا يعرف إلا علمًا واحدًا، هو التاريخ. إنَّه يقصد أنه واقع، التاريخ عمل الممارسة السياسية، الثورة، هذا الواقع الذي ينتجه العمل، ينتج بدوره، معرفة. ما من تاريخ دون تاريخية. وهذه التاريخية تقوم على خلق عقلاني لأعمال (مؤسسات، أفكار) بهذا القول وبهذا العمل، يتابع ماركس الهيغلية.

في البدء، يتصوّر ماركس، على مرمى الهيغلية ثورة كلية. بعد هذه المرحلة، تتدرج الغايات لدى ماركس على نحو أكثر واقعية. بحيث ترسم استراتيجية: نهاية الدين، نهاية الفلسفة، نهاية الإنسان، نهاية الإيديولوجيات ونهاية الحقيقة المجردة، نهاية الدولة، نهاية الاقتصاد السياسي، نهاية التاريخية العمياء، نهاية الطبقات ذاتها.

من يصنع التاريخ وفقًا لماركس؟ بالتأكيد ليس الروح المطلقة، ليس العقل، ولا حتى الشعوب. يصنع التاريخ وفقًا لماركس، الطبقات وأولها البورجوازية. وبعد ذلك الطبقة العاملة. لا يوجد تاريخ إلا بقدر ما تتدخل الطبقة العاملة وحيث تصنع التاريخ.

هذه الموضوعة لا تصير دقيقة وواضحة عند ماركس إلا في عام /١٨٤٤/. إنَّ الكفاح حتى الموت ينتج الوجود الإنساني، هذا ما يشرح، في منظور هيغل، الاكتمال. يمسك ماركس بهذه السمة المزدوجة، فهو يحدد بنيتها بدقة وحركتها الديالكتيكية: عمل وكفاح. تكثيف الكفاح بين وجوه التاريخ في كفاح الطبقات، وبالتالي يبلغ اكتماله في المرحلة الصناعية. تتحمل الطبقة العاملة مسؤولية استمرار التاريخ وقيادته إلى الهدف المطلوب.

وهكذا، فإن صيغة /١٨٤٥/ عن الأولية المطلقة للتاريخ والموقف النظري لكتابات هذه المرحلة واضحان. ولكن الوضع لم يستمر طويلاً.

١- يوجد بعض التأرجح حول المفاهيم: ما قبل - التاريخ، التاريخ، ما بعد - التاريخ. إن المرحلة التي يصنع فيها (بنو البشر) تاريخهم ولكنهم لا يعرفون كيف ولذلك لا يعرفون ماذا يفعلون وبالتالي ينجرفون بنتائج أعمالهم، هذه البرهة أوشكت على الانتهاء.

ب- بضع سنين بعد أن اتخذ في كتاب

«الإيديولوجيا الألمانية» موقفًا نظريًا حول التاريخية والتاريخ. يبدأ ماركس ببحوث الاقتصاد السياسي التي تنتهي في كتاب «رأس المال».

التاريخ؟ تشير هذه الكلمة إلى التوليد العام «للإنساني» إعداده، ميلاده، ونضجه، تربيته التي تلقاها من الطبيعة الأم، بإنتاجه ومنتجاته وبكفاحاته. لقد أرادت الفلسفة أن تكون نظرية هذا الإعدادBildunq وممارسته، ولكنها أخفقت. أما التاريخ العام، فإنَّه يُفكر فيه ويتعرّف عليه في الأفراد وفي روايتهم إنَّ التاريخ أعمق وأكثر جذرية من الفلسفة. وفوق الحدين: التاريخية والتاريخ يوجد الحد الثالث «الوعي التاريخي» المكافئ في أهميته للآخرين، يجمعهما في العمل وفي «الثقافة».

الغائية؟ ألم يمنع ماركس نفسه من التفكير بالغائية بمنحها الشرعية؟ كيف يمكن وضع الهدف، النهاية دون استدعاء تعالٍ ما، استدعاء ألوهية معلمنة، الفكرةL'edée، والعقل La Raison، والإنسان؟ تجيب النظرات القلقة عن «ماهية الإنسان» عن سؤال الغائية هذا، ثم التوقعات عن مراحل الاشتراكية والشيوعية.

في الحقيقة، لا تستمر الغائية ولا تتحدّد إلا بصفتها غاية، انقلاب مطلق، نقد جذري، إنتاج لعالم آخر، قلب العالم رأسًا على عقب. إنَّ التفكر الذي يعلن عن نهاية المجتمع والدولة الموجودين كليهما وباستنتاجه لهذه الغاية بشكل هكذا عقلانية السيرورة. إنّ النفي البروليتاري، الذي يقلقه ماركس بالرسالة التاريخية ذات الامتياز وهي السير بالتاريخ في الاتجاه الصحيح.

من وجهة نظر ماركس، يستخلص هذا المعنى للتاريخ، ويعلن عنه، ليست الدولة غاية في ذاتها، إذن إنجاز، لا يمكن تحديد الدولة بالعقل وحده. إنَّها السلطة، وبالتالي القهر، فهي ليست أكثر من أداة سياسية، وسيلة، ستتلاشى الدولة لأنَّ عقلانية الدولة محدودة، ولأنَّ الممارسة الاجتماعية ابتداء من الحقبة الصناعية، تعمل على عقلانية أرفع شأنًا، وأن هذه الأخيرة ستمتص الأولى بحلّها للتناقضات بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي.

يضع ماركس وأنغلز مكان تلك الكلية المسماة «إيديولوجيا» البراكسيس الثوري الشامل: إنتاج العالم الجديد من قبل الطبقة العاملة (قلب العالم بالمقلوب). ويبدو أن قضية نهاية الإيديولوجيا تخفي

قضية أعمق (نهاية البنى الفوقية)، نعرف التمييز بين المستويات الثلاثة: قاعدة، بنية اجتماعية- بنى فوقية. إنَّ التمييز بين المستويات لا يمكن أن يؤدّي إلى فصل. البراكسيس من جهة، والتاريخ من جهة ثانية يجيبان عن هذه الأسئلة كما يرى ماركس.

مثل الإيديولوجيات تتجه الفلسفة نحو نهايتها كما يرى ماركس، فالفلسفة تتحقق في الواقع. ولكنها لا تتحق في الدولة. بالرجوع إلى الينابيع، إلى الفكر الإغريقي، إلى تاريخ الفلسفة يلاحظ ماركس أن:

أ- الفلسفة سابقة لتقسيم العمل.

ب- تظهر الفلسفة كمشروع لتغيير العالم.

إنَّها تُعرّف بهذا التحقق، بوصفها مشروعًا بعد المسيرة الطويلة للفلسفة وللفلسفات. ويكون الفاعل مذ ذاك الطبقة العاملة الثورية.

إن ما ندعوه التاريخ، ينتهي بثورة شاملة. وعندئذ يبرز التاريخ، كما لو كان ما قبل تاريخ، ولكن عندئذ، ما بعد التاريخ؟ يمكن أن يقدم نفسه بوصفه تاريخية منجزة، يجد نفسه خاضعًا مستملكًا. إن لم يبق تاريخ بمعنى صيرورة حتمية وعمياء، غير مفهومة وغير مسيطر عليها، تنتشر التاريخية في حضن صيرورة حيث تتسجل المعرفة لتوجهه وبشكل خاص للتمتع به.

إنَّ العلاقة بين الإنتاج والمنتج علاقة تاريخية، في هذا الشكل في داخل علاقات الإنتاج هذه، ينتج الرأسمالي والعامل نفسيهما ويعيدان إنتاج نفسيهما، كلّ منهما يعيد إنتاج ذاته إعادة إنتاج الآخر، إنَّ «البدن العضوي» للمجتمع ينتج نفسه ويعيد إنتاج نفسه في الزمن التاريخي، متضمّنًا إنتاج الأفراد بوصفهم أفرادًا وبالتالي الفردي الاجتماعي، عندئذ، لا يكون التاريخ من منظور ماركس وحسب تاريخ الاقتصاد أو تاريخ السياسة، بل أيضًا تاريخ الفردية.

يقدّم كتاب «رأس المال» إشارات عدة، بشكل عام مستعارة من التاريخ الخاص لانكلترة. ويمكن القول إنَّ كتاب «رأس المال» يريد عرض مستقبل الرأسمالية التنافسية بكليته، انطلاقًا من فرضية نظرية هي: نهايتها المحتومة، أيضًا نهاية بين النهايات.

إنَّ القراءة الحرفية لمؤلف ماركس تميز:

أ- العملية الإرجاعية التي تظهر الشكل «الخالص» (المجرد) للقيمة التبادلية وقانون القيمة.

ب- إن العملية التي تجد من جديد،

مضمون هذا الشكل وهي تعمل على توضيحه، ألا وهو العمل الاجتماعي مع حركته الديالكتيكية وتعارضاتها الداخلية.

جـ - دراسة سيرورة تراكم رأس المال بفاعلية طبقة البورجوازية، التي تتغيّر من خلال التراكم.

د- التحليل النقدي لآليات التنظيم الذاتي للرأسمالية التنافسية، التي تضفي على المجتمع البرجوازي تماسكًا داخليًا.

هـ- نظرية تخصّ ماهية الرأسمالية، ألا وهي نظرية فضل القيمة.

و- تحليل القوى التي تهز الرأسمالية التنافسية على المستوى الاقتصادي.

إنّ كتاب «رأس المال» يرى في الحركة الاجتماعية تسلسلاً طبقيًا لظواهر تاريخية، على نحو لا يقل مفارقة، يوجد وفقًا لمنظور ماركس «عالم السلعة» بشكل متماسك، ومنطقه الخاص به، لغته، بناه ووظائفه، إنّ عالم السلعة يمتد، ويغطي، ويبتلع العوالم الأخرى. أليس هو الذي يكون العالمية التي يغرق فيها التاريخ؟ مهما يكن من أمر العلاقات بين التاريخ وهذه النهاية، لم يكف ماركس قط عن الإعلان عن نهاية النقد، نهاية الملكية الخاصة.

بعد عام (١٨٤٤) و«المخطوطات» التي تقابل بين الفلسفة والفيزياخية عن الطبيعة والفلسفة الهيجلية عن التاريخ تفقد الطبيعة ومكانها، لم تعد سوى موضوع الإنتاج الصناعي. يوجد صراع بين الصفة المادية للشيء وصفته الطبيعية. تتغلب السمة التاريخية للإنتاج في مرحلة محدّدة من التاريخ. غير أنّ ماركس لايقطع أبدًا الحبل السري. إنّ الطبيعة عند ماركس تتحدد هي أيضًا بنهاية: تلاشيها في الفاعلية المنتجة التي تغيرها وعبر هذه الفاعلية.

إنَّ ماركس الذي يعلن عن كلّ هذه النهايات لا يتنبأ بموت الفن. بل يحدث له أن يتصور انتشار الفاعلية الجمالية كنموذج للفاعلية الخلاقة لمجتمع المستقبل. إذ يدمر الفن ذاته، ثم ينبعث من رماده.

لا تنقص الحجة لإمكان تقديم نص «نقد برنامج غوته». إنّ نص ماركس ينشر أمام الملأ قلقًا ما ينطوي على شكوى، فالتاريخ لم يتخذ المعنى الذي تنبأ به. ومنذ ذلك الحين تعلن الأطر التاريخية (الدولة والأمة) عن بقائها. ينتهي نص ماركس بشكل مأساوي، بكلمات تعترف بعجز المفكر أمام هذا الواقع: فالأحداث لا تمتثل للمخطط العقلاني للتاريخ.

نيتشه: يفكّر نيتشه بحدود

(مصطلحات) الحضارة. يضم مفهوم الحضارة هذا: الثقافة ويدحضها.

يبدأ تأمل نيتشه وأعماله في الوقت ذاته لأفول فكر ماركس (١٨٦٧)، ضد هيغل وعقلانيته الجامعة. فـ (الوجود) هو من جهة اندفاع، إرادة، عمق أعمى، بدائي وحيوي، ومن جهة ثانية، وعي، وضوح، وتفكر. ماهي العلامة بين هذين الطرفين؟ إنَّ الوجود في العالم مزدوج: فهو إرادة وتصور. التاريخية؟ لا يمكن تعريفها.

(النظرات اللاموسمية -Les "INTEM-PESTIVS") غالبًا ما عدت كتابات هجائية عنيفة ونشرات تتعلق بظروف قائمة. وحده (كارل لوفيت K.Lowitt) أحسَّ بشكل غامض جدًا بهذا المنعطف.

في النظرة اللاموسمية الأولى (١٨٧٣) يهاجم نيتشه «العوام المثقفين» الذين يمثلهم «الهيغلي «اليساري» دافيد ستراوس، فالثقافة العظيمة تقوم على «أسلوب» إذ تنتهي النظرة اللاموسمية الأولى بمناشدة. يتوجه نيتشه إلى «ثقافة» ممكنة، تلك التي تعمل من أجل رغبة حياة أكثر توترًا و أكثر رفعة، بدلاً من قمعها. إنَّ الثقافة المتعددة مثل مجمع آراء حول الفلسفة، والفن والأدب ليست إلا عامل «العودة إلى البربرية». تهاجم النظرة اللاموسمية الثانية مباشرة التاريخ بدلاً من مهاجمة المؤرخ. التاريخ؟ إنَّه «عالم المشهد» في نظر نيتشه.

إنَّ السخرية الجدلية لدى نيتشه تنطوي على تناقض لم يُدْرَك بعد، يوجد وجهات للتاريخ (التأريخية Geschichte)، ومعرفة الصيرورة: (Historie). يقول نيتشه: «يتحول التاريخ إلى ثقافة»، واضعًا فيها معرفة التاريخ، إنَّ التاريخ بوصفه ثقافة وعلمًا، هو بدقة الفكر الذي ينطق بإنهاء التاريخ الذي يعرف المتناهي والنهاية باعترافه بهما.

يتابع نيتشه تلك التصفية بعناد على عدة مستويات:

أ- على مستوى التاريخية، أساس التاريخ وماهيته.

ب- على مستوى التاريخية بوصفها (مادة معرفة)، علمًا وإعدادًا، وثقافة.

أجل، أبدعت اليونان كل شيء، بما في ذلك التاريخ. كل شيء باستثناء الحق الروماني والكنيسة. إن يونان المعرفة (الخالصة) والسرد التاريخي تحدد نهاية اليونان القديمة وقدرتها الخلاّقة.

يسجل موت سقراط، منعطفًا تاريخيًّا، معه يعلن الفكر مبدأ استقلاله وجوانيته.

ويؤكد العقل حريته. كان على سقراط أن يموت حتى يصبح الطارئ حدثًا. سقراط؟ نهاية وبداية فاعل التاريخ Sujet، يتجلى متنبئًا بما سيأتي. بالنسبة لنيتشه: مع سقراط ينضب الإلهام الخلاّق، التي ما تزال اليونان حية به. ما الذي يبدأ ؟ الإنسان النظري، الإنسان المتخصص، إنسان المحاكمة المجردة.

يرى هيجل أنَّ الفلسفة تتحقق بدءًا من الآن (في الدولة أو في العالم)، ويرى ماركس أن الفلسفة ستتحقق بالثورة. نيتشه؟ إنَّه ينفذ حكم الإعدام بالفلسفة لأنَّها عرض المرض، الأفول، معرفة مطهرة وتنبؤ بما وراء العالم.

أمام الأمير الخارج عن القانون الذي ينشد حتى انقطاع النَّفَس، أي وجه يكون وجه هيجل؟ وجه مربٍ مدَّعي، يضرب بمسطرته على أصابع التلاميذ. وأمام هذا الوميض، ينكشف وجه ماركس: رجل طيب جدًا، كهل ملتح في الثامنة والأربعين من العمر، يتكلم بالنبرة الحزينة لحملة الحقيقة التاريخية، لم يفهم جيدًا قسوة ما يسميه (التاريخ).

«الإنسان» هذا الكائن النوعي المجرد لا يوجد إلا في «الإنسان» الإغريقي أو الألماني، الإيطالي أو الفرنسي. لا يوجد إلا في «إنسان» التراجيديا والموسيقا والشعر. التاريخ هو الثقل، الكتلة الثقيلة التي ينبغي تحريكها، المسكن الصعب الذي ينبغي إشغاله إنَّ الوعي التاريخي يغذي الإحساس بالإثم. وهكذا يكون التاريخ بالتأكيد وعلى الدوام «لا هو تًا مموهًا».

إنَّ نهاية التاريخ كمظهر والفلسفة بوصفها ما يمنح الشرعية للمظهر تفسح المجال لكشف عن «الوجود»، أي عن الممكن والممكنات المختلفة. وهكذا ينبع التاريخ اللاتاريخي. إنَّه تتابع. بعد حقيقة التاريخ، تأتي حقيقة اللاتاريخ ومعناها: على الأرجح لا - حقيقة (Une-non- vérité). «موت الإله»: ها هو أحد معاني هذه الكلمات.

«إنَّ فهم التاريخ بالأسلوب الهيغلي» دُعي بسخرية عمل الله على الأرض، والله نفسه ليس إلا خالقًا للتاريخ».

إن دراسة التكرار عند نيتشه، هي نقطة الانطلاق. إنَّه يغطي مجال التجربة، من الواقع إلى المعقول. إنَّ دراسة التكرار تكتشف الكلية totalitéإنَّ العلاقات الفلسفية (ظاهر - واقع)، (سطح - عمق)، (تجلي - كمون)، فقدت مبرر وجودها فيما هو عين نفسه وفي الآخر. منذ ذاك يكون للصيرورة، قانونها وشفافيتها التي لا تكون

شفافية العدم. وتتخلص الصيرورة من كونها معتمة عندما يعبرها نور العوّد «ما هو نفسه والآخر»، هذه الأحجية القديمة للفلسفة وجدت كلمتها تماهي ما هو نفسه في اختلافهما، اختلافهما في تماهيهما.

إنَّ الفيلسوف، والمنظر للأخلاق والمؤرخ يسعون إلى هدف واحد: الحقيقة.وبالتالي فإنَّ نهاية التاريخ هي أيضاً نهاية الحقيقة. الحقيقة فيما يتجاوز الصيرورة، الحقيقة في داخل الحدث كان لها المعنى ذاته.إنَّ الكفاح النيتشوي من أجل العودة إلى الرغبة العظمى وإلى البراءة العظمى يتضمن النهاية المتزامنة لكل من الفلسفة والتاريخ والأخلاق.

التدمير الذاتي للتاريخ في منظور نيتشه يحصل بالطريقة التالية:

أ- المثيل يولد المتنوع، والمتكرر يولد الفرق، وما هو (عين نفسه Le méme) يولد الآخر.

ب - لئن كانت دراسة النسب تحل محل التاريخ، فإن التاريخ والمؤرخ هما أيضاً يرجعان إلى نسب. التاريخ يتوطد ثم يدمر ذاته.

جـ - يلاحظ نيتشه موت التاريخ، بالانتحار (التدمير الذاتي).

القول بأن الوعي يتكوّن، وأنه يتخذ صورته في «العالم» وأنه يصعد بعناء نحو ذروة، هو أمر لا يقبل الجدل. ولكن أية ذروة؟ وماذا يحدث لذاك الذي يبلغها؟ إنَّها روعة الرضى الروحي في شمس المعقول العظيمة، الوعي وقد صار «وعي الذات» يقيم مكتملاً فوق تلك الذروة. من منظور نيتشه، لا يمكنه إلا أن يرى ويلاحظ ببرود هول وضعه. ويزدوج: «وعي- الذات». وفي نهاية الصعود - «الإنسان»، لا يمكنه إلا أن يسجل درجة الإنهاك القصوى. يدرك أن «الإنسان» في العالم لن يذهب إلى أبعد ولن يصعد إلى أعلى ذروة.

التاريخ والتاريخية

١ - **تناقضات تاريخية**: إنَّ التاريخية التي عرفها هيغل أولاً وبعده ماركس، لاتخلو من التناقضات. أ - النسبية من جانب الصيرورة غير محدودة، وكل لحظة أو كل عنصر لا يكون إلا انتقالاً. ب - ومن الجانب الآخر، المطلق يعطي هيغل الامتياز للزمان وللمكان، الحدس والمفهوم، الفرد والدولة. أما ماركس فالطبيعة، والثورة الكلية، والطبقة العاملة، والبراكسيس تقدم لها خدمتها بالتناوب أو بشكل متزامن كإحداثية مميزة.

٢ - **ماركس والمنهج التاريخي**: لقد أشار

ماركس بوضوح إلى مسار الفكر التاريخي. ينطلق المؤرخ من الحاضر. فهو يبدأ بمعرفة أولى لم تنفصل بعد عن الملاحظات المباشرة وكما أن المجتمع البورجوازي، في منظور ماركس، يوضح بالارتداد إلى المجتمع الإقطاعي، ويوضح الاقتصاد الرأسمالي الاقتصاد في العصر القديم وفي العصر الوسيط. يجب تحليل وارد ملكية الأراضي ودورها في الرأسمالية لتفهم ما كان وارد الأرض في المجتمعات الأخرى، جزية، ضريبة، عشرية، سخرة وواردات متنوعة.

٣ -ماركس والنسبية التاريخية: يوجد لدى ماركس ثلاثة مفاهيم متتابعة للتاريخ وللتاريخية والتي تقابل مراحل فكرة: أ - يمكن أن تقترب فكرة الثورة الكلية من الفكرة الهيجلية للكلية. ب- الفكرة الكلية للثورة تتكشف بوصفها مستحيلة- ممكنة. ج- نظرية هذا الزمان تصير دقيقة.

٤ - التاريخ والإيديولوجيا: لقد كان مفهوم الإيديولوجيا، لدى ماركس وأنجلز، مفهومًا ثوريًا بشكل جذري، فقد انتزع الدين والفلسفة والإيديولوجيا المطعمة بالمنطق والحقوق من جذورها.

٥ -رأس المال: لا يوجد فيه أي شيء لم يدرك في الزمن ووفقًا للإيقاع الزمني: نمو، تطور، أفول. لا شيء فيه لم يُفهم على نحو ديناميكي وصراعي.

٦ - الطبيعة والتاريخ: لم يكن بإمكان ماركس تعريف التاريخية والتاريخ دون مرجع يستند إليه. إنَّ التصور المفهومي للزمن التاريخي يحيل إلى الصفة (Naturalité) الطبيعية بوصفها أصلاً، كمهد بل كأم للصيرورة أو رحم قوانين الصيرورة الديالكتيكية. تبدو التاريخية بحاجة إلى دعم إيجابي، غير أن العمل، وفقًا لماركس يجب عليه وبإمكانه أن يتحدّد بالنفي وحده.

٧ - المصنع والتاريخ: عام /١٨٤٤/ عندما كتب «المخطوطات» الشهيرة، لم يكن ماركس ينتسب إلى «سان سيمون» بقدر ما كان «هيجليًا» أو «فيورباخيًا». لقد رأى ماركس في الصناعة ممارسة تاريخية واجتماعية. تلك الممارسة الجديدة الشاملة، تختلف اختلافًا جذريًا عن الممارسة الزراعية. إنَّ تقسيم العمل المتطور جدًا في المشروع يتواجد مع منح خصائص متعالية إلى هؤلاء الذين يعملون باسم الدولة من أجل التنظيم العام للسوق وبالتالي للمجتمع.

٨ - علم الدولة والعلم: ولد التاريخ في اليونان مع الدولة. في تلك الدولة المدنية ،

لا يتحقق الإنسان إلا كمواطن، يرسم المواطن وجه الإنسان ويفهم نفسه كوجود تاريخي، منخرط في مصير جماعي، ويتوصل إلى تحويل مجموع الإرادات الفردية إلى إرادة عامة. هذه النظرية تنسجم مع فكر ماركس، المعرفة النقدية للتاريخ وللدولة. بشرط إبعاد الجزء النقدي..

٩ - **ميلاد التاريخ في فرنسة**: التاريخ بالفعل، ولد بوصفه كلية، علمًا كليًا، كعلم للطبيعة، للمجتمع، للفكر بشكل متزامن. بتصنيف «سان سيمون» بين علماء الاجتماع، وصلوا إلى نسيان اكتشافه: نسيان الطبقات وصراع الطبقات. ليست العروق هي التي تتحارب منذ قرون، بل الطبقات. إنَّ تاريخ فرنسة مصنوع من خلال صراع تلك الطبقات.

١٠ - **شروط التاريخية**، من أجل أن يوجد التاريخ لابد: من ذات (فاعل)، موضوع، ذاكرة

١١ - **أسس التاريخية**، أن يكون ماركس هو الذي قدّم تقسيم التاريخ إلى الأوقات، الأكثر متانة، الأفضل تأسيسًا، مع نظرية أنماط الإنتاج أمر لا ريب فيه. إنَّ الفكر الذي يشدّد على التماسك الداخلي لنمط الإنتاج بجعل الانتقال من نمط إنتاج إلى آخر غير مفهوم.

١٢ - **التاريخ كمرجعية**، لم يقدّم التاريخ السياق وحسب. كان يريد لنفسه أن يكون المرجعية المميّزة، وقد كانت هذه المرجعية، خلفية ترتسم عليها الاتصالات، الرسائل، وتجميع الإشارات. عن ذلك التداعي للتاريخ بوصفه مرجعية، لم يُقل أي شيء تقريبًا. إنَّ تداعي التاريخ كنظام مرجعي لا يمكن أن يبقى دون آثار على الأخلاق، وفي الثقافة.

١٣ - **تسارع التاريخ**، هذا المزيج الملتبس من الإيديولوجيا ومن التضليل عرف ساعات مجده. لئن قال أحدهم: «يتغيّر كل شيء وبسرعة، ويجب التكيف باستمرار، وإعادة التدريب. وذاك هو التاريخ» أجيبوه: «ليس كل ما يتغير تاريخًا. لا تخلطوا بين التغيرات والتحولات».

١٤ - **التاريخ المعاصر**، تبدأ هذه المرحلة في /١٧٨٩/ كيف لا يكون التاريخ المعاصر سياسيًا بشكل جوهري؟ ألا يقوم في تحليل هذا التناقض الجديد: رفض الدولة؟ هكذا فكر ماركس عن الدولة.

١٥ - **ما هو علم التاريخ؟**، انحرف (اشتق) التاريخ من التاريخ العام إلى التواريخ القومية، كما أنَّه اشتق (انحرف)

من المعرفة إلى الأخلاق، هنا تؤدي المؤسسة وظيفتها وها هي «المادة». يرى بعضهم الانتهاء من تاريخ فرنسة والانتقال أخيراً إلى التاريخية الكونية والعالمية مشروعاً يستحق الحمد والمضي دون صعوبات أو اعتراضات.

١٦ - في التاريخ المؤسسي وفي الفلسفة: لقد دفع هيغل الفلسفة إلى المنحدر المحتوم، منحدر الأفول، والموت. لقد أسست البلدان الاشتراكية فلسفتها، برعاية ماركس، بتحقيق البرنامج الهيغلي. وأضاعت الفلسفة الرسمية قيمتها النقدية، فلسفة الأزمنة، حيث كانت السلطات العامة، والدين، والدولة، تضطهد الفيلسوف. وهكذا دفعت الفلسفة نحو الإيديولوجيا. إنَّ التاريخ الذي أسسه هيغل بقوة تحول بسرعة إلى تاريخ مؤسسي.

١٧ - الثورة والتاريخية: وفقاً للقضية الهيغلية والماركسية يوجد بشكل متزامن وبشكل غير قابل للفصل: أ - ممارسة تاريخية مبدعة للتاريخ لأنها تجمع عناصر المجتمع المدني والسياسي وتحولها أثناء هذا التجميع ب - ممارسة ثورية، نقطة وصول وذروة الممارسة السياسية.

١٨ - عن الحقب التاريخية: حقبة تاريخية، أليست تلك التي يشعر فيها كل فرد وكل مجموعة أنه تاريخي ويريد لنفسه ان يكون كذلك؟ في ذلك الموقف يمتلك الفرد تاريخاً. السمة التاريخية لفرد تشتمل ولكنها تسود على سمته الإشكالية التي سلّط «لوكاتش» عليها الضوء في كتابه «نظرية الرواية».

١٩ - ما الصيرورة؟ بالنسبة لهيغل وبالنسبة لماركس، ودون أي اعتراض ممكن يتحدد التاريخ بوضوح: بالنضج، ويسير نحو الاكتمال. اليوم يأتي جواب معاكس. بشكل عفوي أي كتعبير عن عدم الاكتمال. كيف يمكن وجود تاريخ إذا كان هناك اكتمال! ما هو الاكتمال إن لم يكن نهاية الوجود الذي كان له تاريخه، وانتهى منه، إنه منته؟ صيرت هذه الإجابة اللاذعة عن «نيتشه»

٢٠ - تراكم وتاريخية: هل يمكن ربط التاريخ بالعلمية الواسعة التراكمية التي تنتهي إلى «العصر الحديث»؟

هل يمكن المضي إلى حدٍّ تعريف التاريخية بهذه الصيرورة؟ ما قبل التاريخ؟ يمكن تصوره بشكل واضح. لقد تبع الكثير من المجتمعات التراكم، واتخذوا احتياطهم ضد ثراء أصحاب الامتيازات. يأخذ الماركسيون الرسميون على نحو اختباري نمو القوى المنتجة بمثابة محك للتقدم

والعقلانية. القضية ماكرة بقدر ما لا تكون القضية النقيضة.

٢١ ـ الوهم التاريخي؛ لقد عاش الماركسيون وهماً، كانوا يغذونه لقد نسوا، أو سكتوا عن التأرجح وانعدام اليقين. فيما يتصل بالتاريخ لدى ماركس. التاريخ لايصنع شيئاً. إنَّه بالأحرى«الإنسان» الحي والواقعي الذي يعمل ويكافح. وبدلاً من الاعتراف بانعدام اليقين ومتابعة بناء نظرية للتاريخ أو عن التاريخ وقع معظم الماركسيين في الوثوقية.

٢٢ ـ التاريخية؛ ترتبط هذه الكلمة مع تلوين انتقاصي بفكر غرامشي. حوالي/١٩٢٥/ كان «غرامشي» يبحث عن حلّ المشكلات السياسية لأوروبا الغربية. يسعى إلى التنبؤ وإعداد الشروط حيث يمكن للطبقة العاملة ممارسة سيطرتها. كان ينظر في أمر تكوين الكتلة التاريخية، أي نظام تحالفات سياسية متمركزة حول البروليتاريا.

٢٣ ـ التاريخ والحركة الديالكتيكية؛ لنفترض قوى واقعية، مادية أو اجتماعية ـ سياسية، في علاقة محدّدة، وفي موقف. إنَّها تتجابه. يمر الصراع بمراحل. لئن ولدت الحركة الديالكتيكية تاريخاً وتاريخية، فإنَّ المحاجة المعاكسة، لا تمتلك أي دليل. هذا الطرح الهيغلي للمشكلة المعدل بشكل عميق من قبل النقد الماركسي، لم لا نحتفظ به؟ لماذا لا نعرف التاريخي والتاريخية بالابتداء من المنطق العام والمنطق الديالكتيكي بالاستمرار من نظرية التناقضات الديالكتيكية؟

٢٤ ـ قلب الهيغلية؛ عن السؤال الساذج «ما هي التاريخية وما هو التاريخ؟ من يصنعهما؟» قدّم هيغل إجابة ساذجة ولكنها متنكرة بعمل بارع، يقنع الصورة المأساوية للتاريخ، الكفاح حتى الموت. إنَّ الفلسفة عنده هي التي تصنع التاريخ وبالتالي الفيلسوف.ماركس يرد في «بيانه» أن التاريخ هو الذي صنع الفلسفة وليس العكس. بلى، ولكن السؤال يبقى مطروحاً :نهاية من وماذا؟ نهاية الفلسفة؟ نهاية التاريخ؟ أم كلاهما.

٢٥ ـ التاريخ والكتابة؛ أليس التاريخ هو المكتوب؟ لنقر بذلك. المكتوب؟ ما هو قابل للكتابة، ما احتفظ به من أجل كتابته، ما تم عمله ليبقى مكتوباً.

٢٦ ـ يكتب ويصنع؛ قد يخال المؤرخ المحترف، في إطار التاريخ المؤسّس، أنه يصنع التاريخ بكتابته. بالطبع، التاريخ المنظور إليه بوصفه مهنة منظمة ومؤسسة يتأسس فوق حقل محاط بالسياج. وهكذا تحد قدرة التاريخ نفسها.

٢٧ ـ عظماء التاريخ: بصنعهم التاريخ، وأحياناً بكتابته، باختراعه بطريقتهم، قرع عظماء الرجال ناقوس التاريخ. بمفردات تاريخية نيتشوية يمكن القول: الأعظم؟ ستالين. لقد وجد علماء الاجتماع اسماً للإشارة إلى رجال الدولة هؤلاء، ووصفوهم برجال (الكاريزما)«charismatique».

٢٨ ـ نقد التاريخ: في الغالب يقتصر الفكر النقـدي على نقـد تعليم التاريخ.وبالفعل ليس من الصعب بيان أن التاريخ كمـا يُعلم، يقـوم على خطاب إيديولوجي. فن خطابي على امتداد:

أ ـ الحظ الإنساني الكلاسيكي، ب ـ الأخلاق المدنية، ج ـ الموسوعية، تشدد هذه الملاحظات على الجانب الإيديولوجي للقول التاريخي، ولكنها لا تحل المشكلة الجوهرية: ما هو التاريخ والتاريخية؟

٢٩ ـ التاريخ بوصفه مشكلة: من الذي طرح المسألة الحديثة للتاريخ والتاريخية بشكل عملي؟

كان على ثورة أكتوبر ـ ضمن المنظورات الماركسية اللينينية أن تتحقق نظرياً وعملياً من التاريخية كما عرفها ماركس. يضاف إلى ذلك أن ثورة / ١٩١٧/ أدت إلى نتائج معروفة جداً: الستالينية وتثبيت الدولة وتكوين السياسة المطلقة حدث العصر الإستراتيجي. من هذا الدافع الخلاق الهائل يكون للإحقاق معنى هائلاً. إنَّ الإستراتيجيات تقتلع التاريخية. وتبقى العلاقة بينهما غامضة، ولكن بالتأكيد تجعل التاريخ إشكالياً.

٣٠ ـ المجالات العمياء للتاريخ: المدنية والمدن، والعلاقة الديالكتيكية (مدينة ـ ريف)، وأنماطها المتنوعة، وانقلاباتها، الوظائف المدينية، أشكال وبنى الواقع المديني، لعلَّ ذلك هو المجال الأعمى للتاريخ في يومنا هذا. بهذا المعنى، لا بد من ثورة نظرية لوضع حد للمجادلات العمياء بتدمير «التاريخي» أي صنمية التاريخ المرتبط بالدولة.

٣١ ـ التاريخ الكامن؟ التاريخ الظاهر؟

فرضية: وراء التاريخ المتصوّر، المكتوب، المتمثّل، ألا يحدث شيء آخر. إن إحالة الزمن والتاريخ إلى اللاشعور، سيكون شيئاً آخر يختلف عن تأكيد: التاريخ الحقيقي، هو تاريخ اللاشعور.

٣٢ ـ القول التاريخي، لا يكتفي الفكر المعاصر بترتيب تعسفي للتاريخية والتاريخ. قد يضع أكثر من منظرٍ القول التاريخي ذاته موضع السؤال. بشكل أعمق، أليس القول التاريخي هو القول في غموضه الأقصى حيث يندمج الشخص الذي يكتب

مع الشخص الذي يعمل. ربما ولكن هل يمكن الاكتفاء بالقول إنه بعد الماركسية التاريخية المغالية تأتي ماركسية للممارسة النظرية؟

٣٣ - إغلاق التاريخ: هل يمكننا إغلاق التاريخ؟كلا. ولنترك للآخرين تلك الصور الساذجة. نهاية التاريخ؟ لا تتحدد بحدود، بل، تتحدد بمخارج الخروج من التاريخ

٣٤ - من أجل تجديد التاريخ: بوسعنا أن نبيّن. كيف ولماذا أنتجت البنى الفوقية، مشكلة تاريخاً. يمكن ويجب مدّ هذا التاريخ في المكان والزمان. لقد درسوا «العقليات»قليلاً. إنَّ تاريخنا يذهب إلى المحسوس، لا يكتفي بدراسة الحضارة المادية والحياة اليومية. ينبغي أولاً شرح لماذا وكيف سقط العلم الكبير، علم العلوم، إلى معرفة جزئية. عندئذ، لعلَّ بالإمكان تصور تجديد التاريخ، انطلاقاً من تجديد الإشكالية.

٣٥ - كيف ننقذ التاريخ؟ لحظة حاسمة للتاريخية. إذا حاولنا تحديد هذا المفهوم. عندما يظهر الأشخاص العاملون تاريخياً، يوجد مطلب معمّم، غامض يطالب بالتغيير. عندئذ يأتي اكتشاف اللا معنى. تأخذ رأس الحركة مجموعة تحمل التاريخية عندما تظهر قادرة على الصياغات العامة، على استعمال الحجة من أجل الإشارة إلى أهداف مشتركة، قادرة على دراسة الإستراتيجية.

٣٦ - التلاشي المجيد: كلا، الزمان لن يتوقف. التاريخي، صورة جليلة ينقش على الأشياء. لم يسلط الضوء بعد على الستالينية. وهكذا احتلت الاشتراكية مكانها في المقدمة.

٣٧ - الثورة والتاريخ: الثورة عند ماركس تنتج التاريخ. كان معنى التاريخ عند ماركس يلتقي بغايته. بوضع نوع جديد من المجتمع بدلاً من المجتمعات التاريخية. بعد ماركس، يصير «معنى التاريخ» وعلاقة التاريخ بالثورة غامضاً، يتردى وينعكس.

٣٨ - إجهاض التاريخ: ينبغي أيضاً تفحص هذه الفرضية. لئن تأكد أن «الحداثة» تصنع وهماً وأن تراجعاً ما يحدث، سيترتب علينا مساءلة المعطيات الأنتربولوجية. وعندئذ يكون من المناسب تسجيل إجهاض التاريخ.

٣٩ - موت التاريخ: تلك هي قضية أخرى، إله آخر، وصية أخرى، إرث آخر. هل يمكن أن يوجد موت للتاريخ؟

٤٠ - نهاية الوعي التاريخي: لا يمكن لهذا الوعي أن ينتهي دون تشنجات. إن

هذا الاتفاق على التاريخ الذي كان يسمح بقبول سلطة بقدر ما كانت تبدو مؤسسة على التاريخ، كان هذا الاتفاق يقوي «رأيًا عامًا» قادرًا على مقاومة السلطة، على رفض السلطة القامعة، على طرح أسئلة غير مفروضة. لا يحق لنا رفض المعنى التاريخي للحركة إلا إذا اقترحنا معنىً آخر يعلن عن نفسه.

٤١. الإنسان التاريخي Homohis-toricus: في متحف اللوحات التي تصور الأشخاص يقف الإنسان التاريخي إلى جانب الإنسان الاقتصادي ولا يمسه بأذى. في مملكة الظلال يسود التعايش السلمي. غير أنَّ قوة الإنسان التاريخي وتماسكه تكون ظاهرية أكثر منها فعلية. مع هذه التناقضات الجديدة يمضي بيسر فساد الإنسان التاريخي.

الخروج من التاريخ

١- معنى النهاية: نهاية التاريخ. بالنسبة لمؤسسيه (هيغل وماركس) كان التاريخ يجمع بشكل لا انفصام فيه بين الحقيقة والمعنى. لقد صارت هذه التوكيدات تساؤلات. ولكن عندئذ، إذا كان على التاريخ أن ينتهي، وإذا كان على حقيقته ومعناه أن ينتهيا، ألا تكون تلك نهاية واقعة قيد الإنجاز أو أنها أنجزت؟ إنَّ نيتشه على صواب، وهكذا ينتقل سؤال معنى النهاية إلى المقام الأول.

٢- ما لا ينتهي: لقد أعلن ماركس النهاية الثورية لكل ما هو موجود. ما الذي ينبغي أن ينتهي؟ لنعدد من جديد: الدين، الفلسفة، إيديولوجيا الدولة، الأسرة، الاقتصاد السياسي، البروليتاريا والطبقات الاجتماعية، الأخلاق والقانون، دون أن يهمل التاريخ نفسه. والصحيح أن لاشيء وجد نهايته، لاالدين، ولا الفلسفة و...إلخ. ومع ذلك، لاتتم تلك الفعاليات، عن صحة جيدة. في المؤسسات التي تقابل القائمة التي وضعها ماركس عن الغايات، هل يوجد شيء متين؟ شيء لايتأثر بالأزمة العالمية ألن يكون الفساد شكلاً للنهاية الميتة وقد نُزعت عنها صفة الدرامية: إنَّها النهاية التي لاتنتهي.

٣- ثقل التاريخ: ظهرت هذه الصيغة هنا وهناك، وأشارت إلى تدخل فكر لاتاريخي. فتخدم هكذا بشكل بالغ الفعالية حال الواقع والدولة وقد استرجا. ثقل التاريخ؟ لم يعد التاريخ اندفاعًا ولاميدانًا. ولاتشير هذه الكلمة إجمالاً إلى نواقص. ثقل التاريخ؟ إنَّها العطالة، الجاذبية التي تشد إلى الوراء.

٤- الخصوصيات التاريخية: إنَّ الخصوصية التاريخية هي التي تؤدي إلى

وجود مجتمع فرنسي، إنكليزي، ألماني في أطر الإنتاج الرأسمالي، وعلاقات اجتماعية ملازمة للمجتمع البورجوازي. ومهما يكن الأمر، فإن المؤرخ يدرك الخصوصيات بوصفها ذات قيمة إيجابية. لئن رأى بعضهم في الخصوصيات جانبها الإيجابي، الخيّر، الموضوعي، وبعضهم الآخر رأى جوانبها السلبية، المعوقة، والوهمية ماذا يبقى للفكر؟ يبقى له أن يتصورها ديالكتيكيا، بوصفها فروقات تطفو ببطء أثناء الصراعات الانتقالية.

٥- **كسوف التاريخ:** تلك الكلمات التي نسمعها أحيانًا يبدو أنّها تقول إنه مجرد تقاعس للفكر ولزمن قصير. التاريخ يظلم، ولم يعد في مركز الاهتمامات. هذا المجاز، الكسوف يخفي الوضع. هل يشير إلى مدة زمنية سرعان ماتنتهي، بحيث أنه بعد الكسوف، سيعود التاريخ والفكر التاريخي إلى التألق من جديد؟ حتى منتصف القرن العشرين، الامبريالية، مثلها مثل الثورة البروليتارية كانت تسوغ نفسها تاريخيًا وتعطي لفعالياتها أهدافًا تاريخية. لم يعد يوجد اليوم تسويغات تاريخية، فعلى الامبريالية أن تدعي انتماءها إلى مجرد إيديولوجيا. أما الثورة فتسمي نفسها «إيديولوجيا».

٦- **محو التاريخ:** إنَّه المعنى الضمني، اللاواعي ولكنه عملي للحياة اليومية. أليس هذا أيضًا هدف ومعنى لايديولوجيات عديدة ومنها البنيوية، إرجاع الزمن إما إلى السكون، وإما للتجميعات. خطأ ووهم. معنى نهاية التاريخ هو بالضبط امتناع محو التاريخ.

٧- **الاغتراب التاريخي:** هل يمكن تصور تاريخ للاغتراب. تاريخ له أوقاته الخاصة. أجل شريطة تعريف جيد للاغتراب، لابضياع ما هية تائهة، بل بضياع الممكن، بإيقافه. ها هنا أيضًا يجب إحلال المعنى مكان التعبير. الأمر الذي يتناسب مع قلب المنظومات المقترحة هنا مع وضع الممكن مكان المنجز (مكان الواقعي) بوصفه معيار المعرفة والعمل.

٨- **تدمير التاريخ:** بالنسبة لماركس وهيغل يفسح المنهج الديالكتيكي الإمساك بحركة داخل كليتها، دون أن يفتتها ليمسك بها. الأمر الذي يفترض تضمن هذه الكلمات: حركة وكلية. المنظور الآخر: لم يعد المقصود تصور كلية تاريخية وتحقيقها بتجاوز كل الانفصالات، بل تصور التاريخ بوصفه كلية يتجاوز التاريخ والمجتمع الذي ينهي الأزمنة التاريخية. هل هذا المنظور مختلف؟ أجل إنه يدخل الاختلاف والفرق.

٩- سخرية التاريخ: هؤلاء الذين يتكلمون عن هذا الحدث ويستمرون في الكلام بشكل مرهق، بسخرية. بينما تجاوزت سخرية التاريخ كل الحدود. بينما تقوم سخريته القصوى في اختفائه دون تحذير. تاركًا وراءه شيئًا ما آخر، ولكن لماذا؟

١٠- من التاريخ الشامل إلى تاريخ العالم: إنَّ التاريخ الشامل يذهب من زمن الخلق وحتى يوم الدينونة. إنَّه يتضمن رؤية قريبة من الرؤية التي تتضمنها الصورة المسيحية للعالم (mundus)، صورة مرتبطة بتلك المؤسسات للمدينة الإيطالية والرومانية. إنَّ التاريخ الشامل (بوسوه) يصوغ هذه الرؤية ويجعلها مألوفة جدًا. هكذا تُطرح مسألة البداية والنهاية. إنَّ الفكر التاريخي يبدأ بتفكر في بداية التاريخ. بعد ذلك التفكر في المستقبل وفي الممكن والممتنع ينتقل إلى المستوى الأول. وهكذا من (بوسوه) إلى (كانط) ومن (هيغل) إلى (ماركس)، يصبح التاريخ الشامل تاريخ العالم.

١١- فصل تاريخ العالم: Weltqe-shichtlich: إن مفهوم «التاريخ العالمي» قُبل به لزمن طويل ودون تفحص. هذه الوحدة لم تعد تفرض نفسها اليوم. ولم يعد هناك تلاقي بين التاريخي والعالمي. ويقف العالم على أطلال التاريخية، بوصفه غير تاريخي، بعد تاريخي، عبر تاريخي.

١٢- عن تاريخ العالم: Weltqesse-hichte: ينبغي أن لاننسى أن التاريخ العالمي هو أيضًا جعل التاريخ عالميًا. ألا تحمل تلك الاستحالة معنى أعمق من ذاك الذي ينسب إليها بشكل عام، بتصور استمرارية؟ ألا توجد مرحلتان على الأقل:أ- تتلاقى قوتان بشكل غير واع، تدفع إلى المجانسة.

ب- توجد مقاومات لعمليات المجانسة، ورواسب أصالة لايمكن قهرها. فإذا تحققت الفرضية، سيكون مذ ذاك صراع شديد، بين القوى المجانسة والقوى الفارقة، على أنه صراع لاواعي.

١٣- الخروج من التاريخ: تعرض الوصية السياسية لماركس في نص «نقد برنامج غوته». ومنذ ذاك الحين، ما برح المنظرون يفكرون حول تلك المرحلة، وتوضيح هذا المفهوم وإثرائه. المرحلة الانتقالية هي نهاية التاريخ.

١٤- تجاوز التاريخ: في هذا الدرب، درب فكر مميز الاختلاف، للفارق، يوجد مدرسية ضخمة تسد الأفق. يشرح هذا الفكر بلاحدود الآونة السابقة: التصنيع،

أهداف عسكرية وكلانية، نماذج وإسقاطات وإيديولوجيات، ويعتقد أحيانًا أنّه يعارضها بينما هو يطيل أحدها.

١٥- مجتمع مابعد التاريخ: أنتم هنا، الدولة، الكنيسة، هل ترونها؟ إنّها هناك وموجودة هناك، مستنقعات وسبخات الحياة اليومية والأسرة، معرفة الأنا (eqoloqie) علم الكلام (loqoloqie) مطمئن. من هذا العالم (الماركوزي)، علينا ألاننسى بعض السمات. ماذا تعتقدون؟ انتبهوا إلى النتائج.

١٦- اتجاه التاريخ: التاريخ هو إذن في اتجاه نهايته. كيف يمكن وجود تاريخية دون تجاوز؟ إنَّ اتجاه التاريخ هو أن يسمح بالانتقال من قول التاريخ (هيغل) إلى القول عن التاريخ الذي يكشف عنه ويمضي إلى أبعد، تكشف نهاية التاريخ عن التاريخ والتاريخية. إنَّه موقف ذهني أن تفصل مسافة شاسعة من ذاك الموقف الذي يرفض التاريخ لأنه مصاب بالذاتية.

١٧- القدرة التاريخية: هل تعبّر عن نفسها بأطنان من الفولاذ؟ بكتائب عسكرية؟ لقد كانت الطاقة التاريخية ومازال القدرة على القبول بالمجازفة، والاضطلاع بالكفاح حتى الموت بحرية.

١٨- الخروج من التاريخ: لاينتهي التاريخ أمام إشارة وقوف، دون ضوء أخضر يسمح له بالاستمرار. مع تفحص التاريخ يستعيد الفكر التاريخي نفسه حتى وبشكل خاص إذا كان السؤال يخص التاريخ. هذه الكلمات «الخروج من التاريخ» تشير إلى مرحلة تاريخية مازال تاريخية، خلالها تظهر وتتضح وتتأكد أعراض ومؤشرات ما بعد -التاريخي (عبر -التاريخي). أفضل من ماركس الذي يخفف صعوبات الانتقال، رأى نيتشه المأساة، مسوّغات أخرى للعيش، فعاليات إبداعية جديدة، تذوق للمتعة نقلت من معايير عمل الحكمة مثلما نقلت من أسباب التعب، استحالة الحياة اليومية إلى عمل. لايكتشف هذا ولايتم في يوم واحد. إنه الممكن- المحال. ولكن ألا يكون التدمير الذاتي اللحظة الأخيرة لكل ما هو موجود (هذا ما قاله نيتشه). ومهما يكن الأمر، يبدو من المحال عرض المرحلة المتهمة كمجرد نهاية للاضطرابات التاريخية، توقف الحركة، وبالتالي توقف العنف والدخول إلى سكون لانهاية له.

ملخص ونتائج

لنلق الآن نظرة دائرية إلى الوراء بينما في البداية كانت النظرة تتفحّص الأفق. بالفعل، تسمح نهاية التاريخ بفهم كيف تتعارض وتتدعم التأثيرات المهيمنة،

تأثيرات الثلاثي هيغل وماركس ونيتشه، ولكن هذا الموضوع المركزي ليس مخصصا لتفحص الأفكار التي تركت أثرها على قرن ونصف قرن من التاريخ (ومن اللا-تاريخ) الأوروبي. إنَّ مسألة نهاية التاريخ تضمنت سؤالاً آخر: السؤال الخاص بالعلاقات بين الدولة والتاريخ. وعندئذ طرحنا ثلاث فرضيات: فرضية الاستمرار. فرضية الكارثة. فرضية الخروج من التاريخ.

من جهة وبمقدار ما يستمر التاريخ. ينبغي قيادته بشكل جيد. كيف يمكن تصور نهاية قاسية لاتكون نهاية كارثية للزمن التاريخي؟ بشكل أدق تتشابك مرحلتان: مرحلة تتصف بتراكم المعارف والتقنيات، والموارد والثروات، ورأس المال. ومرحلة ينزاح فيها التشديد على ما يقاوم، على البواقي (الممتنعة الإرجاع) إلى المجانسة. وندخل هكذا في إشكالية جديدة: إشكالية الاختلاف.

إنَّ تصفية التاريخ هي إذن أمر ممتنع. لايمكن للتاريخ أن يختفي بين عشية وضحاها لانظريّاً ولاعمليّاً. وكذلك الأمر بالنسبة لصراع الطبقات. إنّ تمييز لينين تمييز أساسي، فنقد اليمين يستخدم سقطات تاريخية وأزمة الفكر التاريخي لإعلان موت التاريخ. الأمر الذي يؤدي إلى العدمية. وعلى العكس نقد اليسار يمنح للسقطات والأزمة معناهما. إنه ينزع إلى تجاوز الموقف. إنَّه يبين الدرب. وهكذا تكون المرحلة الراهنة مرحلة الصراع بين القوى التي تجانس والقوى التي تمايز.

هيغل على حق. تسود قوة متجانسة، تفرض ما هو نفسه في كل مكان ضد ما هو مختلف. بلى ولكن هيغل مخطئ، ويستغل الهيغليون الجدد الموقف. ولكن أخيراً نيتشه له مكانته البارزة. هو الذي افتتح الفكرة والبحث في المختلف. إنّ استكشاف الممكن الممتنع يحمل اسماً آخر: اليوتوبيا.

ما من مكان دون المكان المختلف، والمكان الآخر، بمعزل عن مكان آخر، ولافي أي مكان (pas de topie sans utopie) ما من معرفة للمكان ولامعرفة للأنماط دون -يوتوبيا-، دون خيال. وما هو (عين نفسه) لايمكن أن يتأكد دون (الآخر)، (الآخر) المختلف وفي موقف آخر، ينكشف من خلال ما (هو عين نفسه)، نصل إليه بعبور (المماثل). إنَّ الكفاح من أجل الاختلاف يبدأ أو لن ينتهي مع التاريخ.

❖ ❖ ❖

إصدارات

❖ - **صور أدبية في الحضارة الإسلامية:** صدر حديثًا في دمشق، برعاية المستشارية الثقافية الإيرانية الإسلامية، كتاب تحت عنوان: «صور أدبية في الحضارة الإسلامية: دراسات في صورة الآخر وفي قصص بنت الهدى». الكتاب من تأليف الدكتورة «ماجدة حمود» أستاذة النقد الأدبي في جامعة دمشق. يقع الكتاب في /٢٠٧/ صفحات من القطع الوسط، ضمّ بين دفتيه: مقدمة و/أربعة فصول بحثية، تحت العناوين التالية: مقدمة في دراسة الصورة الأدبية. الفصل الأول صورة الآخر في فكر الإمام علي بن أبي طالب. الفصل الثاني: صورة الفرس في «بخلاء» الجاحظ. الفصل الثالث: صورة الآخر لدى: أبي حيان التوحيدي. الفصل الرابع: صورة المرأة لدى بنت الهدى وجمالياتها. الكتاب من إصدارات عام /٢٠٠٣/.

❖ - **مصابيح البيت المحمدي:** صدر حديثًا في دمشق، برعاية المستشارية الثقافية الإيرانية الإسلامية، كتاب تحت عنوان: «مصابيح البيت المحمدي». وهو ديوان شعر للشاعر «محمد عباس علي». ضمّ الديوان مجموعة من القصائد. تناول فيها مجموعة من شخصيات آل البيت المحمدي. وهي قصائد قيلت في مناسبات عدة يقع الديوان في /١٣٣/ صفحة من القطع الوسط. الكتاب من إصدارات عام /٢٠٠٣/.

❖ - **ظلال بلا جسد:** عن دار الشام للطباعة بدمشق، صدر حديثًا مجموعة شعرية تحت عنوان «ظلال بلا جسد» للأديب الشاعر الأستاذ «صلاح الدين أسعد علي الحارة». يقع الديوان في /٣١٢/ صفحة من القطع الكبير قدَّم له العلامة الدكتور «عبد الله العلايلي» والشاعر العربي الكبير «نديم محمد»، وأعده للنشر الدكتور«معن صلاح الدين أسعد علي». الغلاف بريشة الفنان العالمي «عمر حمدي». ومن إصدارات عام /٢٠٠٣/. قدَّم للديوان العلامة «عبد الله العلايلي» قائلاً: «وجدتني أمام شاعر عملاق نفاذ البصيرة تدخل رؤيته ثاقبة إلى عمق الفكرة.. لكيما يصوغها قولاً في خلايات..».

❖ - **الكتاب في العالم الإسلامي:** صدر ضمن سلسلة «عالم المعرفة» الكويتية، كتاب تحت عنوان: «الكتاب في العالم الإسلامي: الكلمة المكتوبة كوسيلة للاتصال في منطقة

الشرق الأوسط». قام بتحرير الكتاب الأستاذ «جورج عطية» وترجمه إلى العربية الأستاذ «عبد الستار الحلوجي». الكتاب مجموعة من الأبحاث والدراسات والمقالات لمجموعة من المؤلفين العرب والأجانب، ثمَّ إعدادها وتحديد موضوعاتها ضمن سياق معرفي واحد.

❖ - **تاريخ المستقبل**، للأديب الشاعر «محفوظ أيوب» صدر حديثًا عن «دار كيوان» بدمشق مجموعة شعرية تحت عنوان: «تاريخ المستقبل أو طريق النصر». الشاعر «محفوظ أيوب» من الأدباء والباحثين الذين حاولوا تقديم أعمالهم الفكرية بلغة الأدب شعرًا ونثرًا، رواية وقصة عبر الحوار والتخاطب المباشر مع الآخر. بمجموعته هذه محاولة لتقديم الحاضر والمستقبل بلغة الشعر. تقع المجموعة في /١٣٣/ صفحة من القطع الوسط. لوحة الغلاف للفنان علي شيخو. ومن إصدارات عام /٢٠٠٤/.

الدوريات والمجلات

❖ - **مجلة الدراسات الأدبية**، مجلة فصلية يصدرها مركز اللغة الفارسية وآدابها في الجامعة اللبنانية. يرأس تحريرها الأستاذ الدكتور «فكتور الكك» رئيس مركز اللغة الفارسية وآدابها. تصدر المجلة باللغتين الفارسية والعربية، إضافة إلى ترجمات باللغتين الإنكليزية والفرنسية. خصص هذا العدد الذي حمل الرقم /٤١-٤٢/ ربيع صيف ٢٠٠٣/ للعلامة الفيلسوف ورجل الدين المتصوف جلال الدين الرومي. جاءت أبحاث العدد على النحو التالي: التصوف والعرفان من منظور المولوي (حسين رزمجو). الإنسان الجامع مولانا جلال الدين (محمود الحسيني). مولانا، نبراس العشق (محمد علي تسخيري). اللغز عند مولانا جلال الدين الرومي (روح الله هادي). الإنسان المثالي في مثنوي مولانا (ندى حسّون). الرمزية التجاوزية في مفهوم الرقص عند مولانا (يوحنا عقيقي). إضافة إلى مجموعة من الأبحاث والدراسات المتنوعة.

❖ - **ثقافتنا**، مجلة علميّة فصليّة متخصّصة في العودة الحضارية الإسلامية، تصدر عن رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية في إيران. يرأس تحريرها الدكتور «محمد علي آذرشب». احتوى العدد /الأول صيف ٢٠٠٣/ على مجموعة من الدراسات والبحوث من أهمها

: الاتجاه النقدي عند الشهرستاني (محمد حسيني أبو سعدة). شيخ الإشراق (سيد حسين نصر). مقدمات في تطور الفكر الحديث منذ النهضة (محمد جابر الأنصاري). إضافة إلى أبحاث ودراسات أخرى.

❖ - **الثقافة العالمية:** صدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بدولة الكويت العدد رقم /١٢١/ من مجلة الثقافة العالمية. وهي مجلة تترجم الجديد في الثقافة العالمية بأقلام عربية. ضم العدد الجديد مجموعة من الدراسات من أهمها: نهاية العالم (هيلين جيوليمون. ترجمة محمد الدنيا). في الأسواق الثقافية (دونالد ساسون. ترجمة محمد الأسعد). توفير الأمن الإنساني (باربارابوكر. ترجمة جعفر أبو ناصر). نساء خلف القضبان (ماري لافن - ترجمة محمد حرفوش).

❖ - **شؤون اجتماعية:** صدر عن جمعية الاجتماعيين والجامعة الأمريكية في الشارقة، العدد /٧٩/ من مجلة «شؤون اجتماعية». وهي مجلة فصلية علمية محكمة تعنى بالعلوم الإنسانية والاجتماعية. ضمّ العدد مجموعة من الأبحاث والدراسات، منها: الاهتمامات المهنية (د.إبراهيم عبد الحميد). المرأة الريفية في القطاع غير الرسمي (د.حسين حجازي). قاموس الهجة العربية الفلسطينية (د.حسيب شحادة). الدعاية الانتخابية (د.محمود كمال).

❖ - **الرافد:** صدر العدد /٧٧/ من مجلة «الرافد» عن دائرة الثقافة والإعلام في «دولة الإمارات العربية المتحدة». وهي مجلة ثقافية شهرية تعنى بإثارة السؤال الثقافي العربي الراهن. ضمّ العدد بين دفتيه مجموعة من الدراسات والبحوث من أهمها: آفاق جديدة للنقد العربي (د. فهد فرحات). حوار مع الأديب الناقد شوقي ضيف (محمد القوصي). البيروني رائد علم الجيولوجيا (د.بركات مراد). المجتمع المدني والدولة (محمد عطوان). الروائي جون ماكسويل كوتيزي (إقبال التميمي).

❖ ❖ ❖